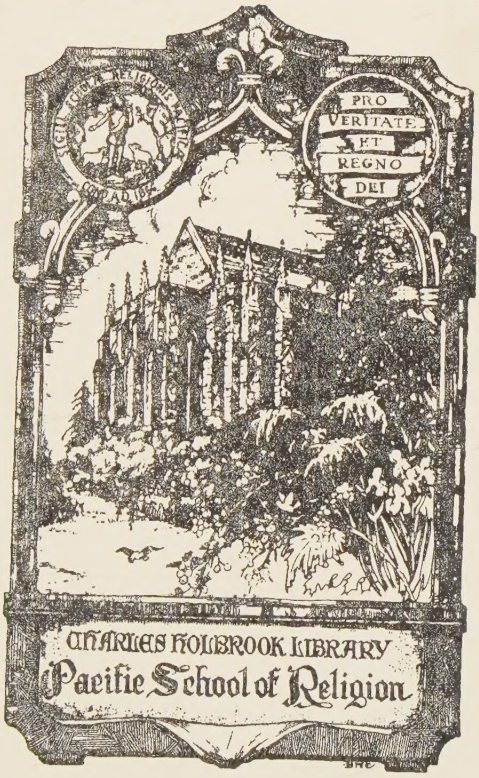
SEMINARIUM RELIGIONIS PACIFICÆ
CONDITUM AD 1936
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/religionreason0021deri

21


PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

21. Jahrgang

1. Heft:

Religion und Vernunft. Von **D. Erich Schaeder**

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

Religion und Vernunft

Die religions-philosophische Hauptfrage der Gegenwart

von

D. Erich Schaeder
Prof. der Theologie und Geh. Konsistorialrat in Kiel

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

CBPac

0
843
v.21

93996

Inhaltsangabe.

Seite

I. Die Vernunftnotwendigkeit der Religion. (Das religiöse Apriori) 7

II. Die Bedeutung der Religion 53

III. Die Wahrheit der Religion 60

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

I.

Die Vernunftnotwendigkeit der Religion.

(Das religiöse Apriori.)

Niemand kann den tiefdringenden Wandel verkennen, den die letzten beiden Jahrzehnte auf theologischem Felde herbeigeführt haben. Etwa ein Menschenalter hindurch war das Interesse, welches die Theologie bei ihrer Behandlung der religiösen und speziell der christlich-religiösen Frage der Untersuchung des natürlichen Vernunftlebens oder Vernunftbesitzes entgegenbrachte, auffallend gering. Freilich der ältere Liberalismus in seiner Anlehnung an die Vernunftspekulation des klassischen deutschen Idealismus nahm eine andere Haltung ein. Die Erinnerung an Männer wie Biedermann, wie Lipsius, besonders in der früheren Periode seiner dogmatischen Arbeit, und Pfleiderer sagt hier das Nötige. Aber die übrigen und, man darf urteilen, maßgebenden Strömungen der Theologie hatten sich dem Vernunftproblem als solchem mit mehr oder minder großer Energie entzogen. Dies gilt von der Theologie der Erlanger Schule, von der sog. biblizistischen, wie sie vor allem Cremer und Kaehler vertraten; es gilt auch und erst recht von derjenigen Ritschls und seines Schülerkreises. In der Zurückdrängung jener Untersuchung erkannten diese theologischen Gruppen einen oder den charakteristischen Abstand zwischen ihrer Behandlung der religiösen Frage und derjenigen, welche ihr die altprotestantische Theologie im Anschluß an Melanchthon und vollends die scholastische des katholischen Mittelalters hatte

PACIFIC SCHOOL

zuteil werden lassen, von derjenigen der Aufklärung ganz zu schweigen. Man versteht diese dem Vernunftproblem abgewandte Haltung ohne weiteres. Religion, genauer christliche Religion war den bezeichneten Theologen eine grundsätzlich praktische Angelegenheit der menschlichen Persönlichkeit. Die theoretische Vernunft sprach für sie in die Bildung des religiösen Lebens selbsttätig nicht hinein. Jede gegenteilige Auffassung galt als unhaltbarer Intellektualismus. Die Erlanger Dogmatiker bauten eine Theologie der Wiedergeburt oder der christlichen Erfahrung aus, Cremer und Kaehler eine solche der Überführung am religiös gestalteten Gewissen oder des Glaubenserlebnisses der Rechtfertigung, Ritschl und seine Anhänger vertraten die Theologie der praktischen Werturteile. So wurde die Auseinandersetzung mit dem theoretischen Vernunftleben, mit seinen Kategorien, seinem etwaigen Ideenschatze, seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen grundsätzlich überflüssig. Man atmete frei in der Luft der Überzeugung, daß Theologie und Vernunftwissenschaft, kürzer gesagt: Theologie und Wissenschaft überhaupt, zwei prinzipiell geschiedene Dinge seien. In dieser Auffassung fühlte man sich mit den letzten Lebenstrieben der Reformation Luthers eins. Ebensogut aber ging man, unbewußt oder, wie es in der Schule Ritschls der Fall war, vollbewußt in den Bahnen der Kantischen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft. — Indes das bisher Bemerkte gibt nur den ersten und übergeordneten Grund für die Zurückdrängung des Interesses an der Untersuchung des natürlichen Vernunftvermögens an, nicht den einzigen. Die bezeichneten Theologengruppen ließen, indem ihnen die Religion eine praktische Haltung des Menschengeistes war, bei der Beschreibung des religiösen Lebens den entscheidenden Ton auf die geschichtliche Offenbarung in Christus fallen. Dadurch kam ein Doppeltes zustande: ein Erstes, das hier nur gestreift

werden kann, und ein Zweites, das uns angeht. Die Arbeit dieser Theologen galt in starker Ausschließlichkeit der christlichen Religion. Dann aber: gegenüber der beherrschenden Bedeutung, welche im christlichen Glaubensleben der „heilsgeschichtlichen" Offenbarung bezw. dem Bibelwort von ihr zufiel, trat der Anteil, den das praktische Vernunftvermögen, die praktisch-sittliche Ausstattung des natürlichen Menschengeistes, an der Entstehung jenes Lebens hatte, mehr oder weniger stark in den Hintergrund. Am meisten gilt dies von der Theologie Hofmanns und Franks. Indem sie direkt beim Wiedergeborenen Posto faßt, indem sie den heilsgeschichtlich vermittelten neuen Lebensbestand des Christen zum Ausgangspunkt für die Bildung aller ihrer Erkenntnisse nimmt, schiebt sie die Auseinandersetzung über die natürlichen, praktisch-vernünftigen Bedingungen der christlichen Religion mächtig zurück. Größer ist das Interesse an dieser Erörterung schon bei Cremer; man denke an seine Darlegungen über die Bedeutung des natürlichen Gewissenslebens für die Entstehung des Glaubens. Noch weiter reichen hier die Untersuchungen Kaehlers auf der einen Seite,[1]) Ritschls und seines Schülerkreises auf der anderen. Wer will z. B. verkennen, von welcher Bedeutung bei Herrmann die Auffassung der natürlich-sittlichen Vernunftbewegung für das Verständnis der Offenbarung Gottes in Christus ist? Aber es bleibt dabei: grundsätzlich und, Herrmann etwa ausgenommen, auch tatsächlich hat für alle diese Männer die Erörterung über den Anteil der natürlichen Vernunft an der Bildung der christlichen Religion aufgehört, ein maßgebender Bestandteil ihrer theologischen Erwägungen zu sein. Vor der überragenden, gestaltenden Größe und Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung und ihrer geistlichen Wirkungen wird das Licht der natürlichen

[1]) Man vergleiche Kaehlers Apologetik, den ersten Teil seiner Wissenschaft der christlichen Lehre.

Vernunft sehr klein. Bei Ritschl soll es das wenigstens werden, wenn auch der wirkliche Inhalt seiner Theologie nicht für das Gelingen dieser Absicht spricht. Besonders aber wirkt eben in der Richtung, um die es sich hier handelt, die schließlich allen diesen Männern gemeinsame Überzeugung, daß das Christentum als praktische Angelegenheit unseres Geistes, als Gewissens- und Heilsangelegenheit, von den Feststellungen und Denkergebnissen unserer theoretisch arbeitenden Vernunft durch eine deutliche Kluft geschieden sei.

Es ist überraschend zu sehen, wie sich dem gegenüber der Charakter der theologischen Arbeit geändert hat. Sagen wir es kurz: in einer Reihe namhafter Vertreter strebt sie wieder dahin, ihre grundsätzlich wissenschaftliche Bestimmtheit zu erweisen. Sie ist hier von der tiefdringenden Absicht erfüllt, sich wieder dem Gesamtorganismus der Wissenschaften einzureihen. Dies ist der Stoß in das beherrschende Pathos besonders der Ritschlschen Theologie. Inhaltlich bedeutet dies Streben aber, daß auf die Abtrennung des religiösen Lebens von der Sphäre der selbsttätigen theoretischen Vernunft verzichtet wird. Diese Seite unserer geistigen Ausstattung mit ihren Kategorien und Ideen spricht wieder tief in die Bildung der persönlichen Religion, auch der christlichen, hinein. Man betont die Überzeugung, daß die Religion Sache der ganzen Persönlichkeit, nicht nur einer Seite an ihr sei. Indem man das aber betont, haftet das übergeordnete Interesse an der Feststellung des Anteils, den unser theoretisches Vernunftvermögen an dem Zustandekommen des religiösen Lebensprozesses hat. Wer sich erinnert, mit welcher Sicherheit weitreichende theologische Gruppen die Überzeugung von dem prinzipiell praktischen Charakter aller Religion und deshalb auch der Theologie vertreten hatten, gewinnt ein deutliches Gefühl von der radikalen Veränderung, die mit der eben bezeichneten Auffassung eingesetzt hat.

Es ist bekannt, daß der erste Anreger auf diesem Wege Troeltsch gewesen ist. In ihm ist der Theologie Ritschls, aber auch z. B. Herrmanns, bei aller relativen Gemeinschaftlichkeit der Haltung, der unverkennbare Widerpart erstanden. Niemand trägt die Fundamente des Ritschlianismus, wie dieser auch individuell gestaltet sein mag, mit solcher Beharrlichkeit ab als Tröltsch. Die gleiche Grundabsicht aber auf Verknüpfung der Religion mit dem selbsttätigen natürlichen Vernunftleben, speziell dem theoretischen, weisen, bei aller Abweichung in der Durchführung dieser Absicht, die theologischen Neufrisianer, Bousset und Otto, auf. Endlich spielten in diesem Zusammenhange die religions-philosophischen, höchst originellen und scharfsinnigen Bemühungen Stanges eine Rolle. Wenn man einmal die billigen Schlagworte: positiv und liberal gebrauchen darf, dann ist das eben das Eigenartige der hier gezeichneten Sachlage, daß sich Vertreter der beiden großen theologischen Kreise in dem Grundinteresse, von dem hier die Rede ist, zusammenfinden.

Es ist nicht nötig, daß die Ausführungen der eben genannten Männer an dieser Stelle wiederholt werden. Das ist neuerdings mit großer Exaktheit von Heinzelmann geleistet, der zugleich eine sehr beachtenswerte und in entscheidenden Beziehungen m. E. unwidersprechliche Kritik jener Gedankengänge geliefert hat.[1]) Wohl aber handelt es sich hier darum, daß man sich über die letzte Intention klar wird, welche sich in den theologischen Versuchen jener Männer auswirkt. Indem wir sie fassen, gewinnen wir das Problem, dem dieser erste Abschnitt unserer Abhandlung gewidmet ist.

Troeltsch, die Neufrisianer und Stange fragen einhellig, ob die Religion, die Religion überhaupt einschließlich ihrer ein-

[1]) Prof. Lic. G. Heinzelmann, Die erkenntnis-theoretische Begründung der Religion. Ein Beitrag zur religions-philos. Arbeit der gegenwärtigen Theologie. Basel 1915.

zelnen Formen, prinzipiell die notwendige Äußerung unserer natürlichen Vernunft ist. Und diese Frage bejahen sie. Man beachte dabei sofort, daß mit dieser Bejahung nicht ohne weiteres darüber etwas ausgemacht sein soll, ob und inwieweit etwa der Gottesfaktor bezw. die göttliche Selbstoffenbarung in die Bildung des religiösen Lebens hineinwirkt. Nur das erst einmal wird behauptet, daß es menschliches Vernunft- oder Geistesleben ohne die wurzelhaft in ihm begründete religiöse Lebensäußerung nicht gibt und daß sich dieser Tatbestand mittels einer Untersuchung unserer natürlichen Vernunftsituation nachweisen läßt. Unzweifelhaft vollzieht sich hier also grundsätzlich eine Rationalisierung der Religion, an der irgendwie alles, was unter diesen Titel fällt, auch die christliche Religion teil hat. Diese Rationalisierung aber ist es ja dann, welche die Behauptung des wahrhaft wissenschaftlichen Charakters der Theologie unterbaut.

Bei diesem Unternehmen knüpft Troeltsch an Kant an. Aber nur, um von ihm alsbald in durchgreifender Weise abzuschwenken. Wie Kant eine unserer Vernunft immanente, schöpferisch bildende Voraussetzung für unser Welt- oder wissenschaftliches Erkennen, eine eben solche für unser sittliches Wollen und Handeln, zugleich auch für unser künstlerisches Urteilen und Gestalten nachzuweisen gesucht hat, so will Troeltsch auf eine derartige Voraussetzung oder Vernunftregel für das religiöse Leben hinaus. Dies gibt das vielerörterte religiöse Apriori, das durch Troeltsch zu einem Stichwort der neusten Theologie geworden ist. Aber sofort verläßt Troeltsch die Kantische Linie. Er will nicht, wie dieser in den eben bezeichneten drei Richtungen, durch eine kritische Zergliederung der Vernunfttätigkeit das betreffende Apriori gewinnen.[1]) Vielmehr soll ihn die

[1]) Siehe dafür auch Heinzelmann a. a. O. S. 12.

psychologische Durchdringung des tatsächlichen religiösen Lebens der Menschen, d. h. der Religionsgeschichte, darauf führen. Diese Durchdringung ist nun aber erstlich nicht reine Sache denkender Reflexion. Sie ist nicht ohne ein plastisch-künstlerisches Anempfinden an die religiösen Gebilde der Menschengeschichte und ihr rationales Bildungsgesetz da. Sodann aber wird die wirkliche Überzeugung, daß das etwa aufgefundene religiöse Apriori, dieser treibende und gestaltende Vernunftfaktor im religiösen Gesamtleben, das auch wirklich sei, letztlich nur durch eine axiomatische, aber eben als solche persönlich-freie Tat erreicht. Religionsgeschichte und frei abschätzende Persönlichkeit greifen also bei dem Zustandekommen dieses Resultates ineinander.

Überschlägt man diesen Tatbestand, dann ist es allerdings klar, daß der Versuch Troeltschs zu einer Vernunftnotwendigkeit der Religion und zu einer schöpferisch-bildenden Vernunftvoraussetzung für sie zu gelangen, auf einem äußerst schwankenden Boden steht. Man hat das Gefühl, daß die Theologie hier um jeden Preis auf die Höhe, wenn man sie so nennen will, rational-wissenschaftlicher Methode gehoben werden soll, daß aber die Mittel, die zur Einnahme dieser Höhe in Bewegung gesetzt werden, versagen. Man kann dabei noch ganz von der Frage absehen, ob die Vernunftbedingung für Religion, jenes Apriori, im Sinne Troeltschs eine lediglich formale, oder eine inhaltlich bestimmte Größe, sagen wir einmal: eine treibende Vernunftidee bezw. ein solcher Ideenkomplex, ist. Aber zweierlei ist zweifellos. Erstlich faßt Troeltsch, um auf psychologischem Wege zu dem religiösen Apriori zu gelangen, das gesamte religiöse Leben der Menschen als eine einheitliche und wurzelhaft gleichartige Äußerung menschlicher Vernunft auf. Das ist aber eine dogmatische These von allerstärkster Wucht. Woher weiß denn Troeltsch, daß die Religionsgeschichte in bezug

auf die Entstehung der einzelnen positiven Religionen, z. B. des Christentums, eine solche wurzelhafte Einheit ist? Woher weiß er, daß hier nicht ausgesprochen supranaturale Einwirkungen einer überweltlich-weltregierenden Gottesmajestät vorliegen, die da oder dort, z. B. im Christentum, über die Stufe der allgemeinen Vernunftbewegung und Vernunftäußerung spezifisch hinausführen? Offensichtlich spricht hier bei Troeltsch ein sehr charakteristischer Gottesgedanke, eine sehr charakteristische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt oder von Gott und Geschichte, also eben Dogmatik. Und zwar eine Dogmatik, die, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, stärkere oder weniger starke Anklänge an den metaphysischen Dogmatismus der Hegelschen Geschichtsphilosophie aufweist. Reinlich rational ist diese Behandlung der Religionsgeschichte durchaus nicht. Dies ist das eine. Das andere ist die Einführung jener vielerörterten axiomatischen Tat in die Herausarbeitung des religiösen Apriori. Wie kann noch davon die Rede sein, daß Troeltsch die Vernunftnotwendigkeit der Religion nachgewiesen habe, wenn es einer solchen Tat bedarf, um das schöpferisch bildende Vernunftgesetz des religiösen Lebens zu erfassen? Gewiß will Troeltsch hier nicht einer Tat der Willkür das Wort reden. Gewiß ist seine Meinung die, daß sich dem Beschauer und Durchdenker der Religionsgeschichte ein gestaltender, treibender Vernunftkern dieser ganzen Entwicklung sozusagen aufdränge. Aber zu der Behauptung, daß hier eben ein vom allgemein-menschlichen Vernunftleben unablösbares Etwas, ein Vernunftapriori, gefaßt sei, kommt es nun einmal nur durch die Tat einer persönlichen Bejahung. Damit ist aber die streng wissenschaftliche Begründung der Religion nicht erreicht. Eine Vernunftnotwendigkeit des religiösen Lebens ist schlechterdings nicht nachgewiesen. Dogmatik und persönliches Bejahen oder, wenn man will, Glauben spielen in der Behandlung des

religiösen Problems durch Troeltsch eine sehr durchgreifende Rolle. Er hat das Problem der Vernunftnotwendigkeit von Religion aufgeworfen. Positiv gelöst hat er es nicht.

Die Neufriesianer Bousset und Otto sind dadurch von Troeltsch geschieden, daß sie in der Tat den Versuch machen, auf dem Wege reiner Kritik unseres Vernunftvermögens den Nachweis zu führen, daß die Kernideen aller Religion ein naturnotwendiger Bestandteil unserer Vernunft sind, eine „unmittelbare Erkenntnis", ohne welche menschliche Vernunft nicht existiert. Stange hingegen arbeitet an der Feststellung, daß die Vernunftnotwendigkeit der Religion nicht durch bloße Kritik unserer Vernunftausstattung herauszubringen sei. Vielmehr soll sie daraus erhellen, daß unsere Vernunft mit der Sinnenwelt in der Form sinnlicher Erfahrung nicht und nie zusammentrifft, ohne daß sich in ihr die Gewißheit von einer anderen Erfahrung bildet, welche über dieser sinnlichen hinausliegt. Das soll die religiöse Erfahrung mit ihrem eigentümlichen Inhalt an Ideen sein. Ich kann es unterlassen, in eine genauere Darstellung und Beurteilung dieser beiderseitigen Untersuchung mitsamt ihren Ergebnissen einzutreten. Heinzelmann hat, wie schon bemerkt, in dieser Richtung das Erforderliche geleistet. Aber ich nehme das Problem auf, dem die zuletzt genannten Männer und ihr Vorläufer Troeltsch mit besonderen Mitteln und von besonderen Voraussetzungen her nachgehen: wie steht es mit der Vernunftnotwendigkeit der Religion? Setzt sich in der Religion eine Regel durch, deren Auswirkung von unserem Vernunftleben unabtrennbar ist?

In der Tat, wir müssen die Frage bejahen. Menschlich-vernünftiger Geist ist nicht ohne Religion. Die grundsätzliche Rationalisierung der Religion trifft das richtige. Deshalb gehört auch die Erörterung des religiösen Problems überhaupt strikt in das Gesamtgefüge der Geisteswissenschaften hinein.

Eine ganz andere Frage ist freilich die, was von dem Wahrheitscharakter unseres aus Vernunftnötigungen entspringenden religiösen Lebens zu halten ist. Oder die Frage: unter welchen Bedingungen Religion, ohne die wir als Vernunftwesen nicht existieren, Wahrheit ist. Davon wird im weiteren Verlaufe unserer Untersuchung gründlich zu reden sein. Zunächst verbinden wir Religion und vernünftigen Geist durch eine unzerreißbare Klammer. Wie Kultur, wie Sittlichkeit unabtrennbare Äußerungen unseres Geisteslebens sind, so auch Religion.[1])

Inwiefern ist das so? Zu den unvertilgbaren Trieben unserer Vernunft gehört der Trieb, der Zug zum Absoluten. Wir sprechen hier noch nicht von den Bedingungen, unter welchen dieser Trieb von uns erkannt wird. Nur ihn selber in seinem Vorhandensein fassen wir ins Auge. Und zwar ist der genauere Sachverhalt dieser. Unsere Verstandestätigkeit,

[1]) Die hier folgenden Ausführungen haben als ein Beitrag zur gegenwärtigen Arbeit der Religionsphilosophie ihren Zweck in sich. Aber sie ergänzen zugleich die grundsätzlichen Darlegungen meiner theozentrischen Theologie. Ich habe mich dort Band II, S. 109 ff. in gedrängter Kürze über die religiöse Anlage des Menschen ausgesprochen. Es galt zu zeigen, inwiefern das wirkliche Erleben Gottes, von dem dort die Rede war, oder die Entstehung des an der Wahrheit Gottes hängenden Glaubens, an eine charakteristische Vernunftausstattung des Menschen für Religion anknüpft und diese vollendet. Man hat über eine mangelnde Ausführlichkeit dieser Erörterung geklagt. Ich hole das Fehlende hier nach. Aber der nächste Zweck der jetzigen Darlegungen über die religiöse Vernunftanlage ist eben nicht der, den natürlich-rationalen Anknüpfungspunkt für das Erleben Gottes aufzudecken. Vielmehr kommt es mir hier auf den Nachweis an, daß in dieser Vernunftanlage der unentrinnbare Ausgangspunkt für die Entstehung religiösen Lebens überhaupt liegt. Die weitere Frage, ob oder unter welchen Bedingungen dieses vernunftnotwendige religiöse Leben ein wahrheitsgemäßes, d. h. ein aus der Berührung mit der Wahrheit Gottes erwachsenes ist, findet an einer späteren Stelle dieser Untersuchung (Abschnitt III) ihre Beantwortung. Während ich also in Band II der theozentrischen Theologie das Erleben Gottes oder die normale Religion mit der natürlichen Vernunft zusammengerückt habe, zeige ich hier, wie aus dieser religiöses Leben überhaupt mit gesetzlicher Folgerichtigkeit entsteht, und untersuche nachher, wann dieses Leben normal ist.

ebenso die Bewegung unseres Willens, ebenso die Regung unseres Gefühls oder unserer Affekte ist nicht ohne jenen Trieb. Unser Geist in der Totalität seiner Äußerungen ist nicht lebendig tätig ohne die Wendung zum Absoluten. Wir nennen, indem wir diesen Tatbestand aussprechen, das fragliche Absolute durchaus nicht ohne weiteres Gott. Wie es sich zur Wirklichkeit Gottes verhält, ist eine Erörterung für sich. Aber das ist zweifellos: wenn der Mensch verstandesmäßig erkennend tätig ist, dann denkt er in der Richtung auf ein Absolutes. Ihm strebt er gleichfalls zu, wenn er will und wenn er in der Form des Affektes fühlt oder empfindet. Und hier liegt der vernunftnotwendige Entstehungspunkt der Religion. Wer sie überhaupt begreifen will, muß sie von hier aus begreifen.

Nehmen wir unsere Gefühlssituation zuerst! Daß wir bei ihr einsetzen, bedeutet keineswegs, daß im religiösen Leben die Gefühls- oder Empfindungsseite die vorschlagende oder im letzten Grunde maßgebende ist. Jede Über- oder Unterordnung der einzelnen elementaren Äußerungen unseres natürlichen Geistes für unser religiöses Leben liegt hier außerhalb unserer Absichten. Wir eröffnen die Darstellung nur deshalb mit dem Hinweis auf unser Fühlen oder auf das Spiel unserer Affekte, weil sich der Tatbestand, den wir herausstellen wollen, an diesem Punkte mit charakteristischer Deutlichkeit ergibt.

Fühlen heißt Lust- oder Unlustempfindungen durchleben. Indem das geschieht, unterliegen wir der Nötigung, gegen unsere Unlustempfindungen zu reagieren, unsere Lustempfindungen dagegen an uns heranzuziehen oder sie zum dauernden Kapital unseres Innenlebens zu erheben. Die drängende Kraft dieser Nötigung ist der Trieb nach Selbsterhaltung oder Selbstbehauptung. Er ist für uns wesenhaft; wir sind nicht ohne ihn und können nicht ohne ihn sein.[1]) Er richtet sich auf eine

[1]) Es ist ein interessantes Unternehmen, gerade an der Hand der

dauernde positive Bestimmtheit unseres Gefühlslebens oder auf eine Konstanz unserer Lustempfindung. Daher eben der Reiz, dem wir unterliegen, Lustgefühle, die sich in uns bilden, festzuhalten. Der Tatbestand ist dabei nicht der, daß wir von dem Verlangen erfüllt sind, in jedem Augenblick unseres Seins den Affekt der Lust als das zu durchleben, was unseren inneren Haushalt beherrschte. Mag jeweils die Denktätigkeit oder die Bewegung unseres Willens die Führung in unseren seelischen Vorgängen haben — was wir triebmäßig erstreben ist nur dies, aber dies auch unbedingt, daß eine Lustempfindung dauernd mitschwingt, daß sie an keinem Punkte durch eine entgegengesetzte Regung unterbrochen wird. Wir begehren den wolkenlosen Himmel des Lustgefühls und können gar nicht anders. — Schon hierin prägt sich, auf den jeweiligen Moment unseres Lebens gesehen, der Zug nach dem Unbedingten aus. Wir müssen aber die psychologische Beobachtung an dieser Stelle weiterführen. Man kennt Nietzsches Wort: „Doch alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit." Die Äußerung besagt nicht, daß wir darauf aus sind, jeden konkreten, an diesen oder jenen Bedingungen haftenden Lustaffekt unbedingt festhalten zu können. Wäre dies der Gedanke, dann enthielte er eine Übertreibung. Wir sprechen wohl zum Augenblick, der uns beglückt: „verweile doch, du bist so schön." Aber wir empfinden es nicht als Störung unseres Selbsterhaltungstriebes, wenn ein bestimmter Lustaffekt durch einen anderen abgelöst wird. Nur das ist es, was wir erstreben, daß wir nie und nicht ohne einen solchen Affekt sind. Doch das ist noch nicht das Ganze, und Nietzsches Wort weist uns den weiteren Punkt,

---

Philosophie Schopenhauers, die unsere persönliche Lebensbewegung gegen die Herrschaft dieses Triebes in die Schranken ruft, zu zeigen, daß wir unentrinnbar an ihn gebunden sind. Die Erlösungslehre Schopenhauers steht in seinem Banne und seine Mitleids-Ethik im tiefsten Grunde auch.

dem unser Verlangen zugekehrt ist. Unsere Lustempfindung soll „tief wie die Ewigkeit" sein. D. h. sie soll in sich oder qualitativ etwas Ganzes sein. Also nicht bloß um die Konstanz dieser Empfindung handelt es sich, sondern um ihre innere Totalität. Wir begehren das abgrundtiefe Glück. Zergliedert man diese Seite unseres Strebens, dann entdeckt man: wir sind auf eine vollkommene absolute Bejahung unseres Ich in der Form der Erfahrung von Lust aus. Wir verlangen in der Form dieses Affektes die absolute Bejahung unseres individuellen Selbstlebens. Nun ist es ja aber klar, daß dieses Verlangen nicht ins Blaue, nicht in die leere Luft hinein sich erhebt. Es treibt, indem es da oder indem es von unserem Wesen unabtrennbar ist, in sachlicher, innerer Notwendigkeit zu einer Instanz hin, die ihm Befriedigung oder Erfüllung verschafft. Und diese Instanz oder sagen wir besser: diese Macht muß eine unbedingte sein. Sie muß mit der Fähigkeit ausgestattet sein, dem Ich jenen absoluten, unbegrenzten und unerschütterlichen Lustaffekt zu schaffen. Wir dürfen auch mit sachlichem Recht behaupten, daß die hier ins Auge gefaßte Instanz *eine* ist. Ein absoluter Besitz unseres Innenlebens kann nur *einer* Quelle entstammen, die sich eben in dieser ihrer Wirkung als absolut erweist. Absolutheit der Wirkung und *Einheit* ihrer Ursache stehen und fallen miteinander. Hier haben wir in voller Klarheit den wesensnotwendigen Zug unseres Gefühlslebens zum Absoluten. — Indem wir dies ausführen, ist nun die Meinung keineswegs die, daß unsere auf die innere Totalität des Lustaffektes angelegte Vernunft wesensnotwendig die plastische Vorstellung oder das Bild jener Macht, an der dieser Besitz hängt, in sich trägt. Wir sind hier von jeder Annahme einer zum Wesen unserer Vernunft gehörigen konkreten Idee des Absoluten weit entfernt. Wie und unter welchen Bedingungen sich in uns eine irgendwie geartete Vorstellung von

diesem Absoluten formt, werden wir später sehen. Wir rechnen hier also durchaus nicht mit einer unmittelbaren Erkenntnis des Absoluten, die zum Bestande unserer Vernunft zählte. Aber das ist die Meinung, daß die vorher beschriebene innere Anlage unseres Geistes auf vollendete Lust, auf „Seligkeit", unausweichlich in sich die Tendenz hat, sich zum Bilde oder zur plastischen Idee eines Absoluten, das uns jene Lust bereitet, zu vollenden, und daß sie das unter Bedingungen, von denen nachher die Rede sein wird, auch tut. Vorderhand konstatieren wir lediglich die Gefühlsanlage unseres Geistes für das Absolute, aber nicht einen irgendwie gearteten ideenmäßigen Besitz desselben.

Wie steht es mit unserer Verstandestätigkeit? Denken heißt in der Hauptsache kausal verknüpfen. Bezieht sich dies Verfahren auf Gegenstände unserer äußeren Sinne oder unserer inneren Erfahrung, dann wird es zum Erkennen. Unserem Erkennen aber ist der Zug zum Absoluten unentrinnbar eigen. Worin prägt er sich aus? Unsere Erkenntnistätigkeit ist unter bestimmtem Gesichtspunkte uferlos. D. h. unser kausales Verknüpfen und Begreifen der Dinge unserer Welt oder der Gegenstände unserer Erfahrung kommt nie an einem wirklichen Schlußpunkt an. Das gilt sowohl von den Objekten unserer äußeren Beobachtung oder Erfahrung wie von denen der inneren, seelischen. Wir bewegen uns hier in einem unausgesetzten Zirkel kausaler Zusammenhänge, der an jedem Punkte wieder über sich auf andere Zusammenhänge hinausweist. Es wird uns an diesem Tatbestande sozusagen handgreiflich deutlich, wie weit wir von Allwissenheit entfernt sind. Unser erfahrungsgebundenes Denken verschwimmt im Unendlichen. Mit dieser tatsächlichen Lage kontrastiert scharf ein unveräußerlicher Zug unserer Erkenntnistätigkeit. Wir sind, indem wir erkennen und je umfassender wir erkennen, darauf aus, mit unserem

Erkennen zur Ruhe zu kommen. Das besagt aber nichts anderes als: wir sind darauf aus, für die ganze Fülle der kausal zusammenhängenden Wirklichkeiten, derer, die wir erfassen, und derer, die für uns im Grenzenlosen verschwinden, den schlechterdings bedingenden Grundpunkt zu finden. Wir wollen an das letzte heran, mit dem das ganze kausale Gefüge der Wirklichkeiten, der sinnlichen und der seelischen, als mit seiner Gesamtursache zusammenhängt. So gewiß die Erkenntnistätigkeit überhaupt von uns unabtrennbar ist, so gewiß auch dieser Trieb unserer Erkenntnistätigkeit. Und hier tritt der Zug zum Absoluten zutage. Man muß nämlich zugestehen, daß dieser Trieb zur Grundursache aller Erfahrungswirklichkeit tatsächlich über die Erfahrungswirklichkeit hinausgeht. Ob das seinem Träger bewußt ist, ist eine andere Frage. Die Hauptsache liegt darin, daß es von jenem Triebe gilt. Die Erfahrungswirklichkeit, die wir erkennend verarbeiten, ist ja in allen ihren Gliedern relativ. Nichts ist hier nur Ursache und nichts nur Wirkung. Alles ist beides. Mit einer Grundursache rechnen, die eben nur Ursache und nicht auch Wirkung ist, das heißt: das Gebiet der Erfahrungswirklichkeit tatsächlich überfliegen. Man läßt die Welt des Relativen hinter sich. Das Unbedingte, alles Bedingende gehört dieser Welt nicht an. Unterliegt unser Erkennen dem Zuge, zur absoluten Ruhe zu kommen, dann unterliegt es eben damit und darin dem Zuge zum Unbedingten, und von diesem gilt, was eben in betreff seiner bemerkt wurde. Man redet von einem monistischen Grundtriebe des erkennenden Menschengeistes. Die monistischen Denkbewegungen aller Zeiten haben sich auf ihn berufen. Er ist auch vorhanden, und nichts wird ihn aus unserer Seele reißen. Aber es ist ein großer Mißverstand, wenn man, wie das der weltgebundene Monismus, der Monismus der Immanenz, den wir in so viel Spielarten auch in der neusten Geschichte vor uns sehen, tut, das Urteil

ausspricht, daß dieser monistische Grundtrieb unseres Erkennens uns im Bereiche unserer äußeren und inneren Welterfahrung festhalte. Genau das Gegenteil ist der Fall. Wo er uns in der Welt festhält, ist er immer schon verdorben oder verkrümmt. Rein oder in seiner wesenhaften Eigenheit aufgerichtet drängt er über den innerweltlichen Kausalnexus hinaus. Sein Inhaber braucht dies nicht zu sehen, aber er hat dies in sich. Wir sind auf einen Monismus des Erkennens angelegt, der den Dualismus in der Beurteilung aller Wirklichkeit keimhaft in sich trägt. Und wieder ist die Meinung nicht die, daß dieser Zug oder Trieb unseres Erkennens irgend eine plastisch geformte, irgendwie konkrete Idee des Absoluten, dem er zustrebt, bei sich hat. Auch hier ist schlechterdings nicht von einer unmittelbaren Erkenntnis des Absoluten die Rede, die unsere Vernunft von Natur in sich trüge. Aber sie wird unter Bedingungen, von denen nachher die Rede ist, eine solche Idee, ein Bild des Absoluten unentrinnbar formen. Denn der Erkenntniszug zu ihm hin ist für sie wesenhaft. Hielten wir es aus, bei unserer Denk- oder Erkenntnisarbeit im Gewinn relativer Ergebnisse zu verharren, dann wäre diese ganze Auseinandersetzung überstiegen. Aber wir halten das nicht aus. Für die Erkenntnisfunktion gilt das Gesetz des inneren Ruhens in der Erfassung des Absoluten und der Befriedigung in diesem Ruhen genau so gut wie das Gesetz der immer neu anhebenden Aktion, die von Punkt zu Punkt fortschreitet.

Der Kreis unserer Betrachtung schließt sich, indem wir auf unser Willensleben achten. Der Wille wird von uns prinzipiell als Wollung erlebt. D. h. als Impuls zu wollen, der selber schon den Ansatz des Wollens bezeichnet. Wie dieser Impuls sich in uns bildet, geht uns hier nichts an. Das Wollen aber vollendet sich, es wird zum ausgestalteten Wollen, indem unser Ich sich mit dem Impuls in der Form der Entscheidung zu-

sammenschließt, oder indem in uns ein Oberwille entsteht, der jenen Trieb der Wollung auf die Höhe der Entscheidung für irgend ein Ziel und weiterhin auf die Höhe der Tat hebt. Alles Wollen rechnet mit naturhaften, triebmäßigen Willensansätzen; aber es ist, was es ist, indem es diese Ansätze zu entscheidungskräftigen Willensbewegungen durchbildet, welche dem Schlußpunkt der konkreten, faßlichen Tat zustreben. Wir leben nun nicht oder wir wollen nicht, ohne daß wir uns mit unserem Wollen einem absoluten Ziel zuwenden. Ohne diese Zielrichtung in unserem Wollen sind wir nicht und können wir nicht sein. Auch die Bewegung unseres Willens hat ja die Tendenz in sich, zur Ruhe zu kommen. Sie strebt dahin, in immer neuen Willenstaten ein letztes, unüberbietbares Ziel zu erreichen. Dies Ziel liegt im Absoluten. Man kann den gleichen Sachverhalt auch folgendermaßen ausdrücken. So lange unser Wille nur relative Ziele vor sich hat, ist er in eine größere oder geringere Reihe von Richtungen zerspalten. Was bringt uns der Wechsel des Tages nicht alles an solchen Richtungen, in denen unser Wille sich zerteilt oder zerfasert! Aber wir unterliegen der inneren Nötigung, uns aus dieser Zerfaserung immer wieder zur geschlossenen Einheitlichkeit der Willensrichtung zusammenzufassen, und indem das, den Ruhepunkt des Wollens zu erreichen. Einheitlichkeit und Ruhe der Willensbewegung steht und fällt mit dem Absoluten, mit dem unbedingten Ziel. Wer kennt die Erfahrung nicht, daß es uns über relative Ziele immer wieder hinaustreibt auf ein anderes, das uns festhalten kann, weil es unüberbietbar ist? Ob wir ein solches Ziel greifbar vor uns sehen, ist eine andere Frage. Jedenfalls sind wir darauf angelegt, es vor uns zu sehen. Wir wenden uns Zielen aus dem Gebiete der Natur zu. Aber indem wir das tun, wird die Empfindung in uns rege, daß wir aus ihrer Erreichung nicht die Befriedigung zu ziehen ver-

mögen, auf welche der Wille mit dem Vollendungsbedürfnis nach Ruhe aus ist. Alles Natürliche, und wenn es noch so groß und herrlich wäre, ist ja gesetzlich gebunden, ist abhängig, ist relativ. Nicht anders ist es, wenn unser Ziel in Menschen unseres sozialen Kreises oder in uns selbst liegt. Und wenn wir mit der stärksten Bewunderung für Persönlichkeiten um uns ausgestattet oder mit eherner Klammer an die Interessen unseres Ich geschmiedet wären — die Empfindung, daß diese Größen Grenzen ihres Wertes, ihrer Bedeutung oder ihres Machtbesitzes aufweisen, wird immer wieder, leiser oder stärker, in uns rege. Und indem das eintritt, erhebt sich in uns das Wollen, das zum Unbedingten hinstrebt. Wir können die Richtung, die unser Wille in der Form der Entscheidung und der Tat auf bestimmte Ziele nimmt, Hingabe unseres Ich an diese Ziele nennen. Alles durch Ziele oder Zwecke in Gang gebrachte Wollen ist Willenshingabe an sie. So ist das, was hier zum Ausdruck gebracht werden soll, der unveräußerliche Zug unseres Geistes zur Willenshingabe an das Absolute. Nicht nur Christophorus wollte dem Höchsten dienen, ohne es noch zu kennen. Der Trieb dieses Dienstes, ob stärker oder schwächer durchgebildet, ob deutlicher oder weniger deutlich erfaßt, ist ein Naturbestandteil unseres Wesens. Er ist es, weil es der Wille nicht aushält, in der inneren Gespaltenheit und in der Unrast, welche ihm die Richtung auf den Kreis der relativen Güter einträgt, zu beharren.

So und insoweit behaupten wir eine religiöse Anlage oder ein religiöses Apriori. Aber indem wir das tun, stehen wir vor der weiteren Frage, wie diese Größe von uns erkannt wird.

Es geschieht durchaus nicht so, daß unsere Vernunft sich auf sich selbst in ihrer Reinheit, d. h. in ihrem Fernsein von aller zufälligen Erfahrung, richtete und in dieser Begrenzung erfaßte. Vielmehr gerade in und mit dem Zustandekommen

solcher Erfahrung vermögen wir uns über unsere Vernunftausstattung für Religion klar zu werden. Das aus dem Grunde, weil sie nur im Zusammenhang mit solcher Erfahrung aktualisiert und nur in ihrer Aktualisierung greifbar wird. Diesen Tatbestand hat die vorhergehende Ausführung bereits indirekt zur Geltung gebracht. Sie zeigt ja, wie der Umgang mit Weltgrößen oder mit Objekten der Welterfahrung den Zug zum Absoluten in uns in die Höhe treibt. Aber wir müssen jetzt nun doch eine charakteristische Unterscheidung machen. Auf der einen Seite handelt es sich hier um die Erfahrung, die wir an unserer Welt machen, d. h. an dem Gefüge der äußeren, sinnlichen Objekte und an unseren inneren Seelenvorgängen oder an den Eindrücken, die der Bewegung unseres selbsttätigen Innern entstammen. Diese „natürliche" Erfahrung oder Welterfahrung hat das an sich, wovon vorher die Rede war, daß sie uns immer im Kreise relativer Größen festhält. Und ihnen, diesen Relativitäten gegenüber, ob sie nun dem Bereich der Natur oder dem Bereich des geistigen Lebens, unser eigenes Selbst miteingeschlossen, angehören, regt sich in uns, leiser oder stärker, der Zug unseres Geistes zum Absoluten. Das gibt jenen vorherbezeichneten, faßbaren Trieb unseres Gefühls, unseres Erkennens und Wollens ins Absolute. Fragt man nun, mit welchem Rechte man diesen geistigen Tatbestand zu einem allgemein menschlichen stempelt, dann ist darauf folgendes zu erwidern. Gewiß ist die Einsicht in den eben bezeichneten Sachverhalt zunächst das Ergebnis einer Beobachtung, die der, welcher sie ausspricht, an sich selbst macht. Aber indem man sie macht, wird man inne, daß es sich hier nicht um eine Sachlage handelt, die dem spezifischen Gebiete des Individuellen, so verstanden des Einmaligen und Unwiederholbaren, angehört. Man erlebt sich hier vielmehr im Kern, in der eigentlichen Tiefe seines Wesens. Man erfährt hier in einem faßbaren

Zuge sein eigentliches Menschentum. Das aber ist es, was den Analogieschluß hervortreibt, daß diese Erfahrung nicht in die Schranken unseres Eigenlebens eingeschlossen, daß sie vielmehr allgemein-menschlich ist. Wir kommen, auch wenn wir von der tiefdringenden Wirklichkeit unserer individuellen Artung noch so lebendig erfaßt sind, niemals um die Gewißheit eines schlechtweg Menschlichen, das uns eignet, herum. Indem wir es aber vor uns sehen, stempeln wir es zur Sache unseres Geschlechtes überhaupt. Die gegenteilige Haltung würde uns die durchdringende Isolierung eintragen. An dieser aber würde unser auf Gemeinschaft mit anderen unseresgleichen angelegtes Wesen zerbrechen. Doch an der Art, wie wir hinter unsere religiöse Anlage kommen, tritt noch eine andere Seite hervor. Wir nehmen an, zunächst einmal hypothetisch, daß es für uns neben und mit unserer eben ins Auge gefaßten Welterfahrung auch eine Erfahrung des Absoluten selber gibt. Was es mit dieser besonderen, „übernatürlichen" Erfahrung für eine Bewandtnis hat, wie sie entsteht und sich äußert, lassen wir jetzt noch ganz außer acht. Wir setzen sie nur erst einmal als wirklich. Dann ist es schon im Rahmen unserer ganzen bisherigen Ausführung klar, daß der natürliche Zug unserer Vernunft zum Absoluten oder das religiöse Vernunftapriori durch die Erfahrung des Absoluten selber in voller Energie aktualisiert wird. Und eben indem das der Fall ist, wird dies Apriori für uns in das volle Licht der Wirklichkeit gerückt oder voll erkennbar. Wir meinen also, daß zufällige Erfahrung dazu gehört, um die aller Zufälligkeit entnommene religiöse Vernunftanlage erfassen zu können. Aber die Art jener Erfahrung ist eine doppelte: natürliche oder übernatürliche, d. h. vom Absoluten herrührende Erfahrung. Im ersten Falle hat das Lebendigwerden unseres Verlangens nach dem Absoluten die Form der Kontrastwirkung. An der Berührung mit den Rela-

tivitäten der natürlichen Erfahrung entzündet sich der Trieb, der über sie hinausgeht. Im zweiten Falle hat jenes Lebendigwerden die Form des tiefen, sachlichen Einklangs. Die Anlage für das Absolute und dieses selbst finden sich, und indem das der Fall ist, regt sich die Anlage in ihrer Fülle und in ihrer Energie.

Auf der bisher gewonnenen Basis erhebt sich unsere Behauptung oder unser Nachweis, daß die Religion notwendige Äußerung menschlicher Vernunft ist.

Die aprioristische Gebundenheit unseres Geistes an das Absolute setzt sich unausweichlich in persönlich tätiges Leben um. Genau so sicher, wie aus der theoretischen Erkenntnisanlage ein Wissensbetrieb, wenn auch in unendlichen Abstufungen, wird, aus der sittlichen und ästhetischen Anlage sittliches Handeln und Ausübung des Schönen, genau so sicher tritt der vernünftige Geist in die Bewegung des Religiösen ein. Aber das gilt von ihm nicht, sofern er „rein" ist, d. h. sofern er ohne „zufällige" Berührung mit äußeren Objekten existiert. Rein in diesem Sinne ist unsere Vernunft ja lediglich für die zergliedernde, theoretische Betrachtung. In Wirklichkeit ist sie, indem sie lebt, immer das auf zufällige, d. h. eben aus ihrem Sein nicht mit Notwendigkeit folgende, äußere Einwirkungen bestimmter Objekte reagierende Subjekt. Und dies Subjekt wird durch sein religiöses Apriori unentrinnbar zur Religion genötigt.

Aber hier tun sich zwei große Wege auf. Sie wurden bereits vorhin[1]) vorübergehend beleuchtet. Entweder kommt die Größe, welcher das Prädikat des Absoluten mit sachlichem Rechte zusteht, dem endlichen Geiste unmittelbar und faßbar nahe. Diese Größe ist der lebendige, überweltliche und welt-

[1]) S. 24 ff.

überlegene oder weltmächtige Gott. Und die Form, die wirkliche und einzig mögliche, wie unser Geist mit ihr in Berührung tritt, ist ihre Selbstoffenbarung oder Selbsterschließung an uns. Dann treten dieses Objektive, Gott, und unsere religiöse Anlage zusammen. Das gibt die Religion *κατ' ἐξοχήν*, die mindestens im Prinzip normale Religion.[1]) Oder aber der Geist bleibt offenbarungslos, d. h. die wirkliche, bewußt persönliche Verbindung mit Gott, dem Absoluten, fehlt. Resp. auch, sie wird aus irgendwelchen Gründen zurückgewiesen. Der endliche Geist hat nun nur sich und seine „Welt". Dann unterliegt er der aprioristischen Nötigung, diesen seinen Besitz, das Endliche, oder Einzelbestandteile, Einzelerscheinungen, die dem Endlichen angehören, zu verabsolutieren. Er umkleidet sie, er versetzt sie, schöpferisch aber irregehend, mit Charakterzügen, die ins Absolute weisen und tatsächlich dem Absoluten zukommen. Absichtlich drücke ich mich, solange es sich um diese umfassende Angabe handelt, allgemein aus. Auf dem eben bezeichneten Wege entsteht dann die unnormale, d. h. widersinnige Religion. Ihr Widersinn liegt in der für alle ihre Formen geltenden Bestimmtheit, daß in ihr relative, endliche Größen auf die Stufe des Absoluten gehoben werden. Solche verabsolutierten Gebilde werden die Ansätze, die Beziehungspunkte der persönlichen Religiosität.

Es hat doch seine unübersehbare Bedeutung, daß man von der Religion als einer wesenhaft menschlichen Sache reden kann. Mit Recht wird der Versuch Schleiermachers gepriesen, diesen

[1]) Es versteht sich dabei von selbst, daß es lediglich Selbstoffenbarung Gottes sein kann, welche die Verbindung zwischen ihm und dem endlichen Geiste herstellt. Das folgt aus der Tatsache, daß Gott als Gott das Absolute ist, d. h. die Größe, welche im Verhältnis zum Nexus des Weltgeschehens Ursache, aber nicht Wirkung ist. Wäre sie zugleich auch Wirkung, dann wäre sie eben dem endlichen Geiste von sich aus erreichbar, wie das, was jenem Kausalnexus angehört.

Tatbestand zur Anerkennung zu bringen. Nur darf dieser Versuch nicht dazu führen, wozu er bei Schleiermacher geführt hat, daß die Religion im Anschluß an eine Seite unserer Vernunftausstattung, nämlich an unsere unmittelbare Selbstempfindung — das Gefühl im Sinne Schleiermachers —, sozusagen in unserem Geiste lokalisiert wird. Nein, alle Seiten oder vielmehr Regungen der endlichen Vernunft sind religiös infiziert. Genauer geredet: alle stehen sie unter dem gestaltenden Einflusse des religiösen Apriori. Alle sind sie auf die Berührung mit dem Absoluten, auf die Erfahrung des Absoluten angelegt. Und dieses Grundgesetz unseres Geistes wirkt sich dann, wenn das Absolute, d. h. sachlich genommen: Gott, ihm nicht faßbar oder von ihm abgewiesen wird, mit Naturgewalt in der Ausbildung der Afterreligion aus, in der sachlich unhaltbaren Erhebung relativer Größen auf die Stufe des Absoluten und in der religiösen Verknüpfung des Geistes mit ihnen.[1])

Man erinnert sich der klassischen Äußerung, die Luther im catechismus major zur Erklärung von praeceptum I über den Gottesgedanken und Gottesglauben getan hat. „Was

[1]) Man ermißt, daß die Auffassung von der Vernunftnotwendigkeit der Religion, die hier vorgetragen wird, immer die „Zufälligkeit" der Berührung des Menschen mit seiner endlichen Wirklichkeit einschließt. Aber von Zufälligkeit kann dabei ja nur dann geredet werden, wenn man das abstrakte Gebilde der „reinen", für sich selbst seienden Vernunft ins Auge faßt. In Wirklichkeit ist der endliche Geist nicht ohne die zufällige Sinnenerfahrung seiner äußeren oder inneren Welt. Deshalb eben kommt er, vorausgesetzt, daß ihm die göttliche Selbstoffenbarung abgeht oder er diese von sich fernhält, mit Notwendigkeit zur Religion, nun nur eben zur in sich widersinnigen Religion. Der volle Charakter des Zufälligen haftet der souveränen Freiheitstat der göttlichen Selbstoffenbarung an. Insofern hat die normale, die Offenbarungsreligion (wie sie nun auch in sich genauer differenziert sei), das Element des Zufälligen in ganz anderer Weise in sich als die unnormale. Diese erwächst aus den Vernunftnötigungen des religiösen Apriori und aus der Bezogenheit des Menschen auf das Endliche, die wohl im technischen Sinne des Wortes zufällig, aber stets wirklich ist.

heißt einen Gott haben oder was ist Gott? Antwort: ein Gott heißet das, wozu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben; wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Gläuben des Herzens macht beide, Gott und Abgott." Hier wird die innigste Verbindung des normalen, wahrheitsgemäßen, wie des unnormalen Gottesgedankens mit dem innersten Lebens- und Willenszuge des Geistes, der ihn in sich trägt, ausgesprochen. Dazu daß eine Größe für uns Gott sei — Gott oder Abgott — gehört durchschlagend unser Trauen und Glauben. Dabei leuchtet ein, daß dieses Trauen dort, wo der Abgott in Betracht kommt, schöpferischen Charakter hat: in der Form des Trauens und Glaubens bildet sich die Seele ihre vermeintliche Gottheit, und zwar macht sie das eben so, daß sie endliche Größen irgendwie mit Charakterzügen von Absolutheit ausstattet, auf welche sie durch ihre eigene Anlage für das Absolute geführt wird. Luther hätte aber mit seiner Aussage weitergehen können als er getan hat. Und erst, wenn man sie vollendet, entfaltet sie ihre ganze Bedeutung. Er hätte, wenn er solchen religionsphilosophischen Erwägungen zugänglich gewesen wäre, betonen können, daß die Seele stets Trauen resp. Glauben hat. Hängt sie nicht durch Gottes, des lebendigen, freies Entgegenkommen, an ihm, dann hängt sie am Abgott oder an einer Reihe von Abgöttern, unter denen einer jeweils die Rolle des Abgottes spielen wird. Empfängt die Seele nicht durch das Zusammentreten der Selbstoffenbarung Gottes und ihres religiösen Apriori Glauben, dann bildet sie Glauben oder Religion und muß sie um der Unentrinnbarkeit dieses lebendig treibenden Apriori willen bilden. Wenn Luther sagt[1]): „Worauf du nun dein

[1]) Ebendort.

Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott," dann kann man hinzufügen, daß das Herz diese Selbstbindung an ein Göttliches immer vollziehen wird, normal oder unnormal. Es ist bedeutungsvoll zu sehen, wie Luther in dem angezogenen Zusammenhange dieser Einsicht in die Vernunftnotwendigkeit der Religion immerhin ein Stück entgegengekommen ist. Er betont, daß jeder, der „alle sein Herz" auf Geld und Gut setzt, ebenso die, welche darauf trauen und trotzen, daß sie „große Kunst, Klugheit, Gewalt, Gunst, Freundschaft und Ehre" besitzen, in diesen Größen einen Gott haben, aber nicht den rechten einigen Gott. Und dabei bemerkt er speziell von dem religiösen Gebundensein an den Mammon: „Es klebt und hänget der Natur an bis in die Gruben." Er hätte den Gedanken zu dem umfassenden Ausblick erweitern können, daß die menschliche „Natur" überhaupt nicht ohne einen Glauben ist und sein kann, ob er nun normaler oder Afterglaube ist.

Die Einsicht in diesen Sachverhalt wirkt auf unsere theoretische Betrachtung der Religion, also auf unsere Wissenschaft von ihr, nicht weniger aber auf unsere praktische Stellungnahme zu dem religiösen Leben der Menschen in der Fülle seiner konkreten Gebilde höchst charakteristisch ein. Was das erste angeht, so kann man die Frage der Religion unmöglich nur unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung beantworten. D. h. man kann ihr nicht nur mit der Erwägung beikommen, ob der lebendige Gott der Produzent des religiösen Lebens und Verhaltens ist. Die Behandlung des religiösen Problems kann, so verstanden, nicht nur theologisch oder dogmatisch sein. Diese Form ist die eine, und letztlich zweifellos die entscheidende. Aber mehr ist sie nicht. Neben ihr hat die religions-psychologische oder -philosophische Form der Behandlung ihr unzweifelhaftes Recht. Es ist nichts dagegen zu sagen, daß man der Religion auch „anthropozentrisch" beizukommen sucht. Spielt

schon in sämtlichen Religionen das vorher beschriebene Vernunft-apriori eine mitbestimmende, mitgestaltende Rolle, so ist es in den unnormalen Religionen geradezu schöpferisch tätig. Und diesen verschieden bemessenen Anteil unserer Vernunft an der Bildung des religiösen Lebens hat die Religionspsychologie herauszustellen. Es ist also nicht nur die Umgehung Gottes, die zur Arbeit der Religionspsychologie und -Philosophie führt, wenn diese auch oft genug ihr Pathos aus einem praktischen Gegensatze gegen die Erörterung der Gottesfrage auf dem Felde der Religion zieht. Es handelt sich bei dieser Arbeit doch zugleich und wesentlich um die Einsicht in die charakteristischen psychologischen Nötigungen, unter denen die Bildung der Religion steht. Theozentrische und anthropozentrische Behandlung der Religion oder auch der Religionen sind eben zwei Betrachtungsweisen, die aufeinander angewiesen sind. Erst zusammen machen sie das Ganze der Religionswissenschaft aus.

Doch nicht nur in der theoretisch-wissenschaftlichen Richtung können wir die Bedeutung unserer Einsicht in das religiöse Vernunftapriori verfolgen, sondern auch in der praktischen. Und da sind es eine Reihe von Ausblicken, die sich vor uns auftun.

Wir können also an jeden unseres Geschlechtes mit der Voraussetzung herantreten, daß er Religion hat. Wir können in dieser Beziehung auf eine grundsätzliche Möglichkeit der Fühlung und der Verständigung mit allen rechnen. Das bedeutet aber genauer: wir können dessen gewiß sein, daß jedes persönliche Menschenleben seine „Gottheit" hat, d. h. eine Größe oder auch Größen, die ihm in der Sphäre des Absoluten stehen und an der oder an denen es um ihrer Absolutheit willen unbedingt hängt. Es wird für unsern Umgang mit den Menschen, für unsere Einwirkung auf sie das größte und das ernsteste Anliegen sein müssen, festzustellen oder dahinterzukommen, welches ihr „Gott" sei. Ob der lebendige Gott der

Offenbarung — dieser vielleicht in irgend einer verblaßten oder verkürzten Form — oder irgend ein Abgott, dessen Produzent die endliche Seele selber ist. Denn jeder unseresgleichen hat einen Gott. Indem er Religion hat und haben muß, hat er auch eine Gottheit oder mehrere Größen, die mit bestimmten Zügen des Göttlichen vor ihm stehen. Es hört in der Behandlung der Menschen das unsichere Tasten auf, ob die religiöse Funktion in ihnen lebendig ist oder schweigt. Sie schweigt nie. Der Trieb zum Absoluten, nicht legitim, d. h. durch Gottes Offenbarung, befriedigt, schafft sich in unendlicher Fülle konkreter Gebilde seine Ersatzgottheiten. Und wenn es schließlich der entscheidende Dienst ist, den wir unseren „Nächsten" zu leisten haben, daß wir sie zur Wahrheit Gottes führen, dann können wir die Zuversicht hegen, daß uns bei jedermann irgend ein Zug des Verständnisses für das wahrhaft Göttliche entgegenkommt. Dafür sorgt die natürliche Anlage für das Absolute. Ebenso gut aber müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, daß wir bei unserem Bemühen falsche, konstruierte Gottheiten vom Thron zu stoßen haben. Nicht die Gottlosigkeit, sondern die verkehrte Gottgebundenheit ist es, die den religiösen Werbe- und Wahrheitsdienst schwer macht. Der Weltkrieg der Gegenwart hat trotz der vielseitigen Einschränkungen, denen die jetzt folgende Behauptung unterliegt, fördernd auf den religiösen Sinn unseres Volkes gewirkt. Es würde eine Verschiebung des Sachverhalts sein, wenn man meinte, daß es sich dabei überhaupt um eine Erweckung jenes Sinnes handelte. Lebendig und tätig ist er immer. Selbstverständlich nicht immer in der Form des Anschlusses an eine geschichtlich vorliegende, statutarische Religion. Ihr geben Ungezählte den Laufpaß. Aber eine auf Absolutes gerichtete Religion haben alle. Spricht man also von der jetzigen Förderung des religiösen Sinnes, dann bedeutet das, daß viele in unserem Volke den Weg von selbst-

gemachten, verfänglichen Religionsformen zu der gottgebundenen, normalen gefunden oder zurückgefunden haben. Und das ist das Wesen jeder religiösen Erweckung in der Geschichte. Sie besagt nie, daß an die Stelle des religiösen Nichts ein Etwas tritt. Sie besagt vielmehr, religions-philosophisch ausgedrückt, daß sich der Wertcharakter der religiösen Haltung ändert, theologisch ausgedrückt, daß der Schritt von der Anormalität des religiösen Lebens zu seiner Normalität gelingt.

Dank unserer Bestimmung des religiösen Apriori sind wir nun auch aus der Auffassung heraus, die uns der theologische Neukantianismus so nachdrücklich in die Seele zu legen versucht hat, daß der letzte Anknüpfungspunkt für das christlich-religiöse oder normale religiöse Leben in dem sittlichen Zuge unseres Geistes liege. Man denke etwa an die einschlägigen Ausführungen Herrmanns. Das religiöse Verhalten in allen seinen Äußerungen, auch in der christlichen, ist etwas wurzelhaft Eigenständiges. Das zeigt das religiöse Apriori unserer Vernunft. Der Zug unserer Seele zum Absoluten ist etwas für sich. Er wird nicht nur aus sittlichen Bedürfnissen oder Nöten geboren. Er ist auch in sich viel reicher und umfassender, als daß er nur mit sittlichen Voraussetzungen zusammenhinge. Er hat, wie wir gesehen haben, mit dem Erkenntnis-, mit dem Glückstrieb unserer Seele und mit ihrem Willenstriebe nach Hingabe zu tun. Selbstverständlich kann er und die Religion, in der er zum tätigen Leben gelangt, sich mit unserer sittlichen Anlage zusammenschließen. Diese letztere besteht in der Nötigung, uns selber an eine Pflicht, an ein unbedingtes Soll zu binden. Es leuchtet ein, daß diese Nötigung, der wir a priori unterliegen, nur dann sachlich begründet ist, wenn es über uns ein Absolutes gibt, welches uns jene Pflicht auferlegt. So wird es verständlich, daß die Religion, die am Absoluten hängt und vom Absoluten lebt, mit dem sittlichen Zuge unseres Geistes

zusammentritt. Das ist in aller Klarheit der Tatbestand im Christentum. Hier wird überdies auch die Willenshingabe an das Absolute, an Gott, zum Inhalt der Pflicht. Aber wurzelhaft selbständig ist das religiöse Leben, auch das christliche, immer gegen das sittliche. Genau so gut, wie ihrerseits wiederum Religion und Sittlichkeit wurzelhaft selbständig gegen den dritten Lebenstrieb der menschlichen Geschichte, gegen die Kultur, sind.

Und noch Eins ergibt sich auf Grund der bisherigen Ausführungen. Man kann unmöglich bei der psychologischen oder philosophischen Kritik der Religionen allein den praktischen Wertgesichtspunkt handhaben. Weder den Gesichtspunkt der bloßen Nützlichkeit einer Religion für den menschlichen Lebensstand, wie ihn z. B. W. James verfolgt.[1]) Noch auch, was ja die höhere Stufe dieser Betrachtung darstellt, den Gesichtspunkt des Wertes einer Religion für den sittlichen Charakter unseres Lebens. Beide Formen der Beurteilung sind eben nicht durchdringend an der Eigenart des religiösen Vernunftapriori orientiert. Die maßgebende Erwägung, welche für unsere Stellung zu den großen Religionen der Erde und zu sämtlichen Einzelerscheinungen religiösen Lebens gilt, ist die, ob sie das Prädikat des Absoluten auf die Größe übertragen, der es zukommt, auf den lebendigen Gott, oder auf eine relative, endliche, resp. mehrere solcher Größen, denen es nicht zukommt. Das Urteil über die Religionen fällt prinzipiell von der inhaltlichen Auffassung des Absoluten aus, die in jeder von ihnen zutage tritt. Denn charakteristisch für das Wesen des religiösen Lebens ist die Anlage unseres Geistes für das Absolute und die eigenartige Verwirklichung dieser Anlage, die normale oder die unnormale. Man sieht also, welche entscheidende Rolle in der

[1]) Vgl. die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übers. von Wobbermin. Leipzig 1907. S. 456 ff.

Kritik der Religionen das Denken oder die Logik spielt. Die Herrschaft des Kantischen Ethizismus hat uns das Auge dafür verdunkelt. Ob die Religion in sich unsinnig, ob sie widersinnig ist oder nicht, das ist die Grundfrage ihr gegenüber. Muß man betonen, daß gerade auch die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes diese Grundfrage stellt? Sie spricht von der Torheit derjenigen Religionen, die nicht aus dem Boden der Offenbarung Gottes herauswachsen. Torheit sind sie um ihrer Abgötterei willen, weil sie endliche Größen auf die Stufe des Absoluten oder Göttlichen erheben. Schließlich oder im tiefsten und letzten dreht sich in der Religion alles um die Frage des Absoluten oder um die Gottesfrage. Und es ist die Bedeutung der Untersuchung des religiösen Apriori, daß sie das unwidersprechlich zeigt. Man versteht es von hier auch, daß der Neukantianismus dieser Untersuchung so deutlich abhold ist. Er hat die Betrachtung des religiösen Lebens in eine ungebührliche Abhängigkeit von der Sittlichkeit gebracht. In der Sittlichkeit ist der Mensch im tiefsten Grunde bei sich. Er ist hier bei der unbedingten Verpflichtung, die er von Vernunft wegen genötigt ist sich selber aufzuerlegen. Aber in der Religion ist er nicht bei sich. Hier geht er strebend, verlangend oder auch besitzend über sich hinaus. Zum Absoluten geht er, das in Wirklichkeit Gott, der absolute Geist, ist. Er geht zu ihm, entweder so, daß er es auf Grund souveräner Offenbarung findet, oder so, daß er es nicht findet und es nun von sich aus widersinnig konstruiert. —

Aber nun handelt es sich darum, daß wir von unserer Einsicht in das religiöse Apriori aus den Bestand und die Entstehung der konkreten Formen religiösen Lebens, die uns in der Geschichte entgegentreten, genauer begreifen. Wir müssen jetzt noch auf das, was wir über unsere Vernunftanlage für Religion herausgebracht haben, durch eine Beobachtung der

Religionen selber die Probe machen. So wenig wir mit Troeltsch diese Vernunftanlage durch die Beschäftigung mit den konkreten Religionen zu ermitteln suchen, so sehr wir hier die Beobachtung der Vernunft selber in ihrem Zusammenschluß mit „zufälliger" Erfahrung sprechen lassen, ebensosehr müssen wir nun doch in das Leben der Religionen eindringen, um das, was wir auf anderem Wege entdeckten, bestätigt zu finden.

Klar ist zunächst das eine, daß der Gott des Christentums in vollendeter Deutlichkeit und Reinheit die Züge des Absoluten an sich trägt. Er ist der eine. Er ist als der eine der überweltliche und dabei der weltdurchdringende wie weltbeherrschende. So verstanden ist er Geist. Das Maßgebende an dem Geistescharakter Gottes ist sein unbedingter Machtbesitz, seine Majestät. Und diese Majestät kann sich das Christentum nur als Persönlichkeit denken. Denn unter- oder außerpersönliche, schlechthinnige Macht ist ein Ungedanke. Macht, die sich nicht selber kennt oder durchdringt und sich nicht die Richtung ihres Willens gibt, ist nicht schlechthinnige Macht.[1]) In diesem persönlichen Geist-Gott, diesem Herrn, hat dann aber das Christentum ebensowohl den Grund des Weltbestandes wie den unbedingten Zielpunkt der menschlichen Willenshingabe. Dieser Gott erscheint zugleich als der heilige, d. h. als der, welcher gegen die Versagung der Hingabe an ihn unbedingt reagiert und sich so selbst behauptet. Indem er aber ebenso als der bekannt wird, der in und mit seiner Verwerfung der sündigen Selbstversagung sich den Sündern in Liebe oder Gnade unbedingt zur Gemeinschaft darbietet, ist er der tiefste, konstante und unbedingte Befriediger des menschlichen Lustbedürfnisses. Man sieht: dieser Gott des Christentums und das religiöse Vernunft-Apriori treten in restloser Einstimmigkeit und Einheit-

[1]) Vgl. für das der Sache nach notwendige Zusammenfallen von unbedingter Macht und Persönlichkeit Gottes. Theoz. Theol. II, S. 108 f.

lichkeit zusammen. Und das ist deshalb der Fall, weil dieser Gott in bezug auf den Bestand der Welt oder in bezug auf unser Bedürfnis den Weltbestand zu begreifen, ebenso in bezug auf unser Willens- und unser Lustbedürfnis der wahrhaft absolute ist. Es zeigt sich auch, daß man das Christentum, das an diesem absoluten Gott hängt, gar nicht etwa einfach oder ausschließlich als die Religion des egozentrischen Lust- oder Lebensbedürfnisses und seiner Befriedigung deuten darf. Ob nun dieses Lustverlangen höher oder tiefer gefaßt, ob es zugleich sittlich bestimmt gedacht wird oder nicht. Das Christentum ist ebenso die Religion, in welcher der urwüchsige Willenstrieb nach unbedingter Selbsthingabe in Bewegung gesetzt und befriedigt wird. Und ebenso ist es die Religion des durchdringenden Weltverständnisses oder der prinzipiell abschließenden Welterklärung. D. h. das Christentum ist als Religion zugleich auch Weltanschauung. Aber eben als Religion, in seiner Gottbezogenheit ist es das; nicht nebenher oder hinterher. Weltanschauung, Weltverständnis ist ein konstitutiver Bestandteil des Christentums. Immerfort — das ist der grandiose Sachverhalt, der am Christentum zu beobachten ist — durchdringen sich hier Willensanspannung, persönliche Lustempfindung und Weltverständnis. Denken, Wollen, Fühlen kommen hier zur unbedingten Entbindung. Und das aus dem einzigen Grunde, weil der Gott des Christentums für den Erkenntnis-, den Willens- und den Gefühlstrieb unseres Geistes der Absolute ist. Man muß das Christentum von der Art unterscheiden, wie es im individuellen Leben seiner Bekenner auftritt. Kein Zweifel: hier fällt auf die verschiedenen Seiten seines Gehaltes ein verschiedener Ton. Der eine legt auf seinen Seligkeitscharakter, der andere auf die in ihm enthaltene Willensanspannung, wieder ein anderer auf das Weltanschauungsmäßige in ihm den stärkeren Akzent. Soll man an Luther

und Calvin erinnern, um für die ersten beiden Fälle Typen vor Augen zu haben, an christliche „Philosophen" für den letzten? Aber immer ist das Christentum, sofern es überhaupt bleibt, was es ist, ein lebendiges Ineinander jener drei großen Regungen. Und daß es das ist, das macht sein Gott, der Absolute.

Man braucht, wenn man sich in dieser Weise über das Christentum äußert, nicht ohne weiteres die andere Frage aufzuwerfen und zu beantworten, in welchem Verhältnis Christus, der nächste objektive Beziehungspunkt des christlichen Glaubens, zu diesem Gott des Christentums steht. Das, worauf es hier erst einmal ankommt, ist die Erkenntnis, daß in der Tat der Gott des Christentums den unverkennbaren Charakter des Absoluten aufweist und daß er mit den lebendigen Regungen der religiösen Anlage als deren tiefste Erfüllung eins wird.

Nun treten ja aber mit dem Christentum andere geschichtliche Religionen ihrer inneren Art nach grundsätzlich, wenn auch in näherer oder fernerer Weise zusammen. Die alttestamentlich-israelitische Religion, d. h. die mosaisch-prophetische, die von begleitenden Formen israelitischer Volksreligion deutlich zu unterscheiden ist, ist die Vorbereitung des Christentums. Was von diesem gilt, gilt unter Einschluß des vorbereitenden Charakters auch von der alttestamentlichen Religion: sie hat den absolut weltmächtigen Gott, den Weltgrund, der als solcher zugleich der heilige und der liebende ist. Nur steht für sie die Volloffenbarung dieses Gottes erst noch bevor. Aber indem sie dies Kommende bereits im Bilde einer reichen, vielseitigen Weissagung oder Verheißung besitzt, ist sie in der Form hoffenden Glaubens auch die Erfüllung der religiösen Anlage für das Absolute. Was im Christentum besitzender Glaube ist, der Hoffnung bei sich hat, ist in der alttestamentlichen Religion Hoffnung, die zugleich rückwärts gewandten oder besitzenden Glauben bei sich hat.

Mit der kanonischen Frömmigkeit des Alten Testamentes hängt als deren Abart das außerkanonische Judentum der Synagoge zusammen. Mit diesem wiederum der Islam. Und so weisen diese beiden Religionen durch das Mittelglied der alttestamentlichen Religion hindurch eine, freilich in sehr starken Grenzen gehaltene, sachliche Verwandtschaft mit dem Christentum auf. Mit der Verwandtschaft geht dabei ein tatsächlicher, im späteren synagogalen Judentum und im Islam vollbewußter Gegensatz Hand in Hand. Immerhin lassen sich aber doch — und darauf kommt es hier an — Judentum und Islam, vergleichbar wie die alttestamentliche Religion, mit dem Christentum in einer charakteristischen, grundlegenden Beziehung zusammendenken.

Beide nämlich — Judentum und Islam — haben den einen, überweltlichen, absoluten Gott. Gott und Welt treten hier in ihrer deutlichen, wesenhaften Unterschiedenheit auf. Insoweit kommt in beiden Religionen der natürliche Vernunfttrieb zum Absoluten auf seine Rechnung. Es ist die bleibende Eigenart von Judentum und Islam, daß sie mit einem Gottesgedanken umgehen, der nicht von vornherein durch irgend eine Form von Weltgebundenheit dieses Gottes seine Absolutheit in Frage stellt. Hierin liegt die Kraft dieser beiden Religionen, ihre Kraft angesichts der natürlichen Vernunftanlage zum Absoluten. Mögen sie im übrigen noch so weit vom Christentum abstehen, sie ergreifen doch das auf das Absolute angelegte Gemüt mit eigentümlicher Wucht.

Aber ebensosehr wie dies gilt, gilt freilich auch das andere, daß in beiden Religionen die Absolutheit Gottes mit einer höchst markanten Schranke behaftet ist. Das deutet der gemeinsame Name für beide, der der Gesetzesreligion, an, ohne daß in ihm die Verdrehung der göttlichen Absolutheit, die jeder von beiden eigentümlich ist, genauer faßbar zum Ausdruck

käme. Diese Verdrehung erfolgt nämlich in beiden auf verschiedene, ja, man kann sagen, entgegengesetzte Weise. Das Judentum ist deistisch. Es ist der deistische Urtypus aller Zeiten. D. h., hier wird in den Absolutheitscharakter Gottes ein Stoß vollzogen. Und zwar ist es der menschliche Wille oder das am eigenen Willen orientierte Selbstgefühl des Menschen, das ihn vollzieht. Man fühlt sich hier grundsätzlich in seinem Wollen der Gottheit gegenüber frei, auf sich gestellt. Man reagiert gegen den Gedanken der Gebundenheit des Willens durch Gott. Der Herrencharakter Gottes wird hier von einer entscheidenden Stelle unseres Vernunftlebens aus eingeschränkt oder vernichtet. So liegt das Judentum mit der Absolutheit Gottes, die es hat, doch zugleich im Streit. Und indem das der Fall ist, liegt es mit der natürlichen religiösen Anlage im Streit. Es ist ebensosehr eine zentrale Zersetzung der Religion wie es eine Zersetzung dieser Anlage ist. Was aber so vom Judentum gilt, das gilt auch von späteren Formen des Deismus. Es gilt vom Pelagianismus mit seinem aequilibrium, also auch von der Religion der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts. Es gilt vom Semipelagianismus, also auch von einem mächtigen Bestandteil der kirchlich approbierten katholischen Frömmigkeit. Überall hat man hier den absoluten Gott, und überall lädiert man ihn. Nimmt man nun zu dieser eben beschriebenen Erhebung des unnormalen menschlichen Selbst- oder Freiheitsgefühls gegen die Absolutheit Gottes den anderen Charakterzug des späteren Deismus, z. B. des der Aufklärung hinzu, daß er auch den Lauf der gottgeschaffenen Natur gegen Gott selbständig macht, dann hat man die wesentlichen religiösen Lebensformen, die hier zu beachten sind, zusammen. Der Islam dagegen verdirbt den Gesichtspunkt der Absolutheit Gottes in entgegengesetzter Richtung. Er läßt, wenigstens in seiner maßgebenden oder offiziellen Form, an der Absolutheit Gottes das menschliche

Selbst, die Selbstbestimmung der menschlichen Persönlichkeit zugrunde gehen. Er denkt prädestinatianisch. Der Wille Gottes erscheint als das schlechthin unentrinnbare Gesetz des menschlichen Verhaltens. Der Gesichtspunkt, daß unser Wille dem Willen Gottes gegenüber gebunden und doch zugleich auch frei ist, frei insofern, als er sich bewegenden, gestaltenden Willensimpulsen, die Gott in uns hervorruft, gegenüber selbsttätig die ablehnende oder zustimmende Richtung zu geben vermag, ist hier verwischt. So versinkt hier in einer entscheidenden Beziehung, eben der Willensbeziehung, das menschliche Selbst in den absoluten Gott. Das ist die Zersetzung der religiösen Anlage von einer anderen Seite her. Denn indem es uns, wie am Anfang dieser Arbeit gezeigt wurde, erkennend, wollend und fühlend zum Absoluten hintreibt, sind wir doch eben in keiner Weise darauf gerichtet, uns in der Verbindung mit ihm selber aufzulösen, sondern uns zur Vollendung unseres Selbst aufzurichten.

Selbstverständlich könnte man diese Auseinandersetzung über Judentum und Islam auch noch auf den Punkt lenken, daß in beiden Religionen bei aller Betonung der göttlichen Absolutheit doch von einer unbedingten Befriedigung des menschlichen Lust- oder Seligkeits-Affektes, wie sie im Christentum durch den Gesichtspunkt der absoluten, liebenden Selbsthingabe Gottes an uns zur Versöhnungs-Gemeinschaft mit ihm vertreten wird, nicht die Rede ist. Judentum und Islam umgehen freilich den Gesichtspunkt der Affektbefriedigung nicht. Der Lohngedanke, den beide, wenn auch in sehr verschiedener Energie, vertreten, zeigt das. Aber sie wissen nichts von absoluter Ausfüllung des Lustaffektes, wie sie allein der persönliche Anteil an dem absoluten Gott oder die Liebesgemeinschaft mit ihm bieten kann.

So viel hat sich indes gezeigt, daß man trotz aller Abweichungen, die zwischen dem Christentum, bezw. seiner alt-

testamentlichen Vorstufe und dem Judentum wie dem Islam bestehen, diese doch in bezug auf die Gottesfrage, genauer auf die Absolutheit Gottes, mit der alttestamentlich-christlichen Religion auch zusammennehmen kann. Die sachliche Verwandtschaft ist da, nur daß mit der Verwandtschaft eine bestimmt begrenzte Zersetzung des Alttestamentlich-Christlichen Hand in Hand geht. Man verdeckt sich diesen Sachverhalt durch die vorher bereits berührte, geläufige religions-geschichtliche Unterscheidung.[1]) Man trennt das Judentum und den Islam als Gesetzesreligionen von dem Christentum und der kanonischen Religion des Alten Testamentes als Erlösungsreligionen oder als *einer* zusammenhängenden Erlösungsreligion ab. Diese Betrachtung ist natürlich von einer Seite her richtig. Aber im Blick auf ihren Gottesgedanken gehören doch auch Judentum und Islam mit der biblischen Religion wieder zusammen. Selbstredend sagt hier das Wort Monotheismus nicht genug. Diese Religionen gehören zusammen, weil sie der Vermischung der Gottheit mit der Welt oder mit dem „Natürlichen", wie dies auch genauer bestimmt werde, wehren. Sie haben den überweltlichen Gott. Sie denken grundsätzlich supranatural. So entsprechen sie dem tiefsten, dem Grundzuge des religiösen Apriori. Daß das dann nur von dem Christentum mit seiner alttestamentlichen Vorbereitung *voll* oder allseitig gilt, ist eine Sache für sich.

Und so hebt sich denn nun von dieser großen Religionsgruppe eine andere, unendlich vielgestaltige, die uns in der Geschichte entgegentritt, schließlich oder prinzipiell angesehen als eine einheitliche ab. Sie hat ihr Charakteristikum in der, man möchte sagen, grundsätzlichen Verdrehung des Absoluten. Sie hat es in der grundsätzlichen Vermischung desselben mit der

[1]) S. 40 f.

Welt. Darin, daß sie isolierte Weltgrößen oder auch die Welt, das Universum überhaupt auf die Höhe des Absoluten hebt, bezw. mit Zügen von Absolutheit ausstattet. Kann man nicht in der Tat sämtliche Religionsformen der Geschichte, die neben der vorher erörterten Gesamtgruppe stehen, unter diese einheitliche Beleuchtung rücken? Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß sich in einzelnen unter den Religionen, die hier in Betracht kommen, Korrekturen, Reformen bemerkbar machen, welche die Tendenz haben, das widersinnige und verderbliche Band des Göttlichen oder Absoluten mit inweltlichen Größen zu lockern. Ebensowenig schließt es das weitere aus, daß sich in derartigen Religionen Bestandteile reinerer Art aus wahrscheinlich früherer Zeit finden. Hier erscheint die Verdrehung des Absoluten als ein Abwärts von einer normaleren Höhe. Aber wie es auch mit diesen Besonderheiten steht,[1]) es bleibt doch als der maßgebende Grundzug aller dieser Religionen die vorhin bezeichnete Verquickung des Absoluten mit dem Endlichen.

Ehe wir in eine genauere Betrachtung dieses Sachverhaltes eintreten, muß nur ein naheliegender Einwand beseitigt werden. Man kann nämlich mit Recht fragen, ob denn auch der Buddhismus in dies eben bezeichnete Schema hineinpasse. Die Verhältnisse liegen ja im Buddhismus insofern ganz eigentümlich, als er in seiner ursprünglichen Gestalt von einer Beziehung der Seele zu Gott oder zum Göttlichen überhaupt nicht redet. Er umgeht die Frage nach dem Göttlichen, ebenso wie er auch die Wirklichkeit einer Seele unbestimmt läßt. Diese sog. Erlösungsreligion ist ursprünglich atheistisch.[2]) Man kann deshalb, wenn man, wie man es ja im Blick auf das religiöse Vernunft-Apriori tun muß, den Gesichtspunkt der Beziehung zum Absoluten bei der Beurteilung der Religionen in Rechnung

[1]) Über sie ist natürlich nur geschichtlich etwas auszumachen.
[2]) Vgl. Theoz. Theol. II, S. 62 f.

stellt, für den anfänglichen spekulativen Buddhismus die Frage aufwerfen, ob er überhaupt eine Religion oder vielmehr nur die praktische Lebensanschauung einer Philosophenschule ist.[1]) Gleichwohl wird sich dem tieferen Nachdenken auch hier die Tatsache erschließen, daß die Beziehung zum Absoluten nicht fehlt und daß dieses letztere in der Verquickung mit etwas Weltlichem erscheint. Der Buddhismus sieht ja das „Erlösende", das, was vom Leiden des irdischen Daseins frei macht, in einer eigenen Revolution, in einer eigenen Umdrehung des menschlichen Willenslebens. Er traut unserem Wollen die Kraft zu, daß es sich, durch verständige Erkenntnis oder Erleuchtung geleitet, zu einer Auflösung, zu einer eventuell völligen Vernichtung der endlichen Existenz erhebt.[2]) Der Lust- oder Glückstrieb der Seele fordert hier vom Willen die Auflösung des Lebens. Aber eben, indem er ihm die Fähigkeit zumißt, diese zu vollziehen und damit der Seele die absolute Befriedigung zu sichern, hat er ihn, den Willen, selber absolutiert. Also die Wirkung des religiösen Vernunftapriori ist auch hier in bestimmter Richtung deutlich zu beobachten. Und wir können deshalb den ursprünglichen Buddhismus ebenfalls in die jetzt, an zweiter Stelle in Betracht kommende große Gruppe von Religionen hineinziehen, deren Grundgesetz die Verquickung oder Vermischung des Absoluten und des Endlichen ist.

Sieht man genauer zu, dann entdeckt man, daß es auf der einen Seite Naturgrößen, resp. die Natur selber, auf der anderen Seite geistige Größen, resp. der endliche Geist selber sind, welche hier irgendwie auf die Höhe des Absoluten gehoben werden. Aber auch der gesamten, einheitlich aufgefaßten Welt, dem Universum, widerfährt dies, nur daß es dabei in grund-

[1]) Vgl. ebendort das Zitat aus v. Orelli, Allg. Religionsgeschichte.

[2]) Über die Frage nach der genaueren Bestimmtheit des Nirvana habe ich mich ebendort S. 62, Anm. 3 ausgesprochen.

sätzlicher und unhaltbarer Einseitigkeit monistisch bestimmt wird, nämlich entweder als Natur oder irgendwie als Geist. So gehören alle polytheistischen Naturreligionen hierher, ob sie nun unter die Kategorien des Fetischismus oder Totemismus oder Animismus oder des Astraldienstes fallen. Nicht weniger ist jede Form von Heroenkult in diesem Zusammenhange ins Auge zu fassen. Aber auch der gesamte Monismus gehört hieher, genauer: Der monistische Pantheismus, wobei man die beiden großen Sonderabteilungen, den Natur- und den Geistesmonismus, auseinanderhält. Aller monistische Pantheismus aber ist Mystik. Namen zu nennen ist hier im Grunde überflüssig. Für den Naturmonismus denkt man u. a. an die bekannte Reihe Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling, für den Geistesmonismus an den Begriffspantheismus Hegels oder an den Willensmonismus Schopenhauers u. a. Das macht ja den Reiz oder die Kraft des Monismus aus, eine Kraft, deren Bedingung manchem seiner Vertreter nicht genügend klar ist, daß er religiös ist. Er antwortet in seiner Weise auf die Regungen des religiösen Apriori, des Vernunfttriebes, der zum Absoluten hindrängt. Auch wo er lediglich den Zwecken der Welterklärung dienen will, wo er also in der Natur oder im Geist oder in bestimmten Regungen des Geistes den absoluten Grund des Universums entdeckt, ist er religiös. Welterklärung vom Absoluten aus ist ja, wie wir festgestellt haben, eine der Tendenzen des religiösen Apriori. Weltanschauung, die mit Hilfe des Absoluten gebildet wird, ist immer religiös. Überhaupt ist jede Erscheinung unserer geistigen Geschichte immer erst dann ihres durchschlagenden Einflusses auf die Menschenkreise sicher, wenn sie selber religiösen Charakter hat oder wenn sie mit Religion zusammentritt. Dafür sorgt die religiöse Anlage oder der Zug unserer Vernunft zum Absoluten.

Es würde nun aber eine große Einseitigkeit sein, wenn

man hier, wo es sich um die Religionsformen handelt, in denen endliche Größen verabsolutiert werden, lediglich auf die bisher bezeichneten, dem biblischen Christentum, Judentum und Islam gegenüberstehenden Religionen einschließlich des Buddhismus verweisen wollte. Wir sind in der Behandlung der Religionsgeschichte viel zu sehr gewöhnt, uns an diejenigen religiösen Gebilde zu halten, die als in sich deutlich umrissene, durch Tradition weitergegebene Gestaltungen sozusagen im Freilicht der Geschichte vor uns stehen. Es ist ja verständlich, daß man sich diesen Formen zunächst zuwendet. Aber man kann unmöglich bei ihnen stehen bleiben. Unaufhörlich nämlich werden in der Geschichte neue, besondere Gebilde religiösen Lebens geschaffen. Am Gewebe der Religionsgeschichte spinnt die menschliche Vernunft unablässig weiter. Und immer ist dies das Grundgesetz dieser Tätigkeit, daß endliche Größen mit Zügen von Absolutheit ausgestattet werden. Individuen sind hier tätig, die das, was sie an Religion produzieren, bestimmten Menschenkreisen weitergeben oder die auch mit ihrer Religion allein bleiben. Aber auch soziale Verbände sind hier tätig: Familien, Stämme, Nationen, Staaten. Man hat diesen religionsbildenden Prozeß deutlich, in sozusagen klassischer Formung, auf dem Felde der alttestamentlichen Religionsgeschichte vor sich. Nicht weniger aber auch auf dem der christlichen oder der Kirchengeschichte. Im Alten Testament geht neben der kanonischen Religion, welche das Christentum vorbereitet, die Volksreligion, der „Götzendienst" in seinen mancherlei Formen her. Und solange die Kirchengeschichte dauert, bilden sich unausgesetzt individuelle oder soziale Religionen, die unter das vorhin erwähnte Grundgesetz fallen. Entweder verabsolutiert man materielle Güter, den „Mammon", um dann das Herz an ihn zu hängen, um bei ihm unbedingte Befriedigung zu suchen, bezw. ihn zum Ziel der unbedingten Hingabe zu machen. Oder

man verabsolutiert Ehre, Ruhm: individuelle Ehre, Standesehre, Volksruhm. Ebenso verabsolutiert man die Pflicht als solche. Moral wird zur Religion. Oder man verrichtet das gleiche an großen Männern, an Heroen auf den verschiedensten Gebieten des Lebens. Muß erst noch zum Belege an den Goethe-, an den Bismarck-Kultus erinnert werden? Die Möglichkeiten sind hier unzählige. Aber die Methode ist immer die gleiche. Man denke noch einmal an das früher erwähnte Luther-Wort: „Wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott . . . . Worauf du nun dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott."

Übersieht man alle diese Religionen, die hier als zweite Gruppe auftauchen, dann führen sie das Urteil auf mehrere unausweichliche Ergebnisse.

Zunächst sind sie alle ohne Ausnahme widersinnig, unvernünftig. Jede Verabsolutierung endlicher Größen ist das. Das sollte sich z. B. der Monismus aller Zeiten sagen. In den verschiedensten Formen macht er Weltliches zum absoluten, d. h. der kausalen Wechselwirkung der Weltdinge entnommenen, Grunde der Welt. Er wirft, wie alle diese Religionen, Kategorien zusammen, die geschiedene Größen sind. Überall ist hier also, auf das Innerste der religiösen Sachlage gesehen, das Element des Unlogischen, „die Torheit" zu beobachten. Diese Religionen nähern ihre Bekenner dem Absoluten, und zugleich halten sie dieselben der logischen Konsequenz nach von ihm fern.

Dazu kommt das andere. Keine dieser Religionen entspricht im Vollsinne der religiösen Anlage. In keiner von ihnen vollzieht sich eine Befriedigung des religiösen Apriori nach allen in Betracht kommenden Seiten. Das will sagen: Wenn in ihnen etwa der Trieb nach Erklärung der Welt durch das Absolute sich äußert, dann wird der Trieb nach Befriedigung durch das Absolute oder der Trieb nach Hingabe an das-

selbe lahmgelegt. Oder, wenn einem dieser letzteren Triebe Luft gemacht wird, dann wird der erstere gehemmt. Oder, es kommt etwa der Trieb nach Willenshingabe zu seiner Verwirklichung, der andere nach tiefster Befriedigung aber nicht. So entsprechen die monistisch-pantheistischen Religionen aller Zeiten dem Verlangen der Seele nach einheitlicher, unbedingter Welterklärung. Aber wer will behaupten, daß die gebundene Natur oder daß die logische Idee Hegels oder der im eigenen Wollen der Menschen tätige, drängende Grundwille der Philosophie Schopenhauers das Sehnen des menschlichen Innern nach unbedingter Hingabe stillt und stillen kann? Der Denktrieb, der Weltanschauungstrieb trägt hier in der Religion den Sieg über den anderen Trieb davon. Jener kommt in einer logisch anfechtbaren Weise auf seine Rechnung, dieser aber nicht. Auf der anderen Seite vollzieht sich in den polytheistischen Naturreligionen, ebenso im Animismus oder im Heroenkult, eine Befriedigung des religiösen Lust- oder Aufopferungstriebes. Dafür versagen aber Religionen dieser Art wieder, wenn es sich um das denkende, erkennende Fertigwerden mit der Welt, um die Stillung des religiösen Denktriebes handelt. Es gibt aber in den Polytheismen auch religiöse Formen der Aufopferung an Gottheiten der Furcht, die achtlos an dem Triebe nach Lust oder Glück vorübergehen. Das ist der tiefdringende oder genauer der absolute Abstand zwischen dem Christentum und diesen hier in der zweiten Gruppe zusammengefaßten Religionen: Das Christentum ist die allseitige Erfüllung des religiösen Apriori. Und das Christentum ist dies so, daß es den absoluten Gott als den wesenhaft und durchdringend Anderen der Welt und dem Weltlichen gegenüberstellt. —

Führt die prinzipielle Einsicht in die innere Beschaffenheit der geschichtlichen Religionen oder Religionsformen, die hier

ausgesprochen ist,[1]) nicht auf folgende Theorie über die Entstehung der Religionen? Indem ich sie vortrage, beendige ich den ersten Abschnitt dieser Abhandlung.

1. Das Christentum, welches die wahrhafte Absolutheit Gottes vertritt und die allseitige, harmonische Erfüllung der religiösen Anlage durch diesen Gott darstellt, entstammt der Selbstdarbietung des überweltlichen Absoluten, eben Gottes, an die menschliche Seele. Es geht aus Selbstoffenbarung des Absoluten hervor. Und mit ihm gilt das von der alttestamentlichen, mosaisch-prophetischen Religion, in welcher es sich vorbereitet. Selbstredend ist diese Erklärung des Christentums für die Religionsphilosophie nur eine Hypothese, freilich eine Hypothese, die den Tatbestand erklärt. Was aber für sie nur Hypothese ist, ist für den christlichen Glauben mit seinem Erlebnis des absoluten Gottes Tatbestand.

2. Die dem Christentum verwandten Religionen, das Judentum und der Islam, leben auch von Selbstoffenbarung des absoluten Gottes. Aber sie stellen zugleich eine Verdrehung derselben dar. Und indem das der Fall ist, verletzen sie die Interessen oder Tendenzen der religiösen Anlage.

3. Sämtliche übrigen Religionen und Religionsformen sind ihrer Wurzel nach nicht aus Selbstoffenbarung des absoluten Gottes. Sie sind vielmehr Schöpfungen des religiösen Vernunft-apriori. Dieses hat dabei als Material für seine Schöpfungen nur die Welt- oder einzelne Bestandteile, einzelne Größen der Welt. Diese verabsolutiert es, erhebt es auf die Höhe des Göttlichen. Die Vernunft läßt sich dabei im letzten Grunde nicht durch den Gesichtspunkt der Logik, nicht durch die Reflexion auf logischen Sinn oder Widersinn leiten. Die Stärke des angeborenen religiösen Triebes geht über derartige Erwägungen hinweg. Vielmehr stellt sich die Phantasie, logisch

[1]) S. 36—49.

nicht gebunden, in den Dienst dieses Triebes und bildet ihm seine Gottheiten oder sein Absolutes mit Hülfe weltlicher Größen. Die Gottheiten nun, welche auf diese Weise entstehen, entsprechen dem einen oder anderen Triebe des religiösen Apriori, freilich ohne ihn, logisch durchdacht, wirklich befriedigen zu können. Aber der Totalität der religiösen Triebe unserer Vernunft entsprechen sie nicht.

4. Wenn diese soeben charakterisierten Religionen Bestandteile reinerer Anschauung des Absoluten aufweisen, die aber den Fluß des religiösen Lebens nicht gestalten, die am Rande seiner Strömung lagern, dann lassen sie sich aus früherer Selbstoffenbarung des Absoluten erklären. Sie sind aber durch die Eigentätigkeit des religiösen Apriori auf die Seite geschoben oder zurückgedrängt. Andrerseits, wenn in diesen Religionen Tendenzen hervortreten, die einer reineren Auffassung des Absoluten zustreben, dann lassen sie sich aus einer offenbarenden Einwirkung des Absoluten erklären, die zu einer relativen Höhe gediehen ist.

5. Das religiöse Gesamtbild ist dann also dies. Offenbarende Wirkung des Absoluten im Vollsinne ist das Christentum mit seiner alttestamentlichen Vorbereitung. Nichtwirkung des Absoluten, sondern Wirkung der dem Absoluten zustrebenden endlichen Vernunft sind die Religionen, welche das Endliche verabsolutieren oder vergöttlichen. Verdrehungen der offenbarenden Wirkung des Absoluten sind Judentum und Islam. Aber auch in denjenigen Religionen, welche nicht aus der Wirkung des Absoluten stammen, zeigt sich diese Wirkung einmal in beiseite geschobenen Bestandteilen reinerer Art, zum anderen in Tendenzen, die der Reinheit der religiösen Situation zustreben. Offenbarung und Nichtoffenbarung gehen somit in der religiösen Gesamtgeschichte charakteristisch nebeneinander her. Beides gilt hier: Das von Oben und das von Unten. Ebenso

GOLDBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

gilt die Verdrehung des von Oben durch das von Unten. Und ebenso gilt die Umbildung des von Unten durch das von Oben. —

Es gibt keine Religionslosigkeit. Ohne irgend eine Beziehung zum Absoluten ist niemand, der Mensch heißt. Dafür sorgt die religiöse Vernunftanlage, die der unausrottbare Trieb zum Absoluten hin ist. Aber die große Frage, die sich angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit des religiösen Lebens bemerkbar macht, ist die, ob die Religion aus der Einwirkung des Absoluten, d. h. des lebendigen Gottes, auf die religiöse Anlage entsteht oder ob sie ihre Wurzel in der offenbarungslosen Betätigung der religiös veranlagten Vernunft hat. Doch auch, wenn dies Zweite der Fall ist, kann Offenbarung des Absoluten im Hintergrunde liegen oder sie kann in die offenbarungslose Situation weiterführend hineinwirken. Und ebenso kann die Offenbarungsreligion der Verdrehung durch die Vernunft und der Vermischung mit den wildwachsenden Phantasieschöpfungen der Vernunft unterliegen.

II.

Die Bedeutung der Religion.

Vernunftnotwendig ist die Religion, wenn sie es auch schlechterdings nicht in jeder ihrer konkreten Formen ist. Aber worin liegt ihre Bedeutung für den vernünftigen Geist und damit auch für das Zusammen-, wie für das Aufeinanderwirken der endlichen Geister, für die Geschichte?

Man kann die Antwort in einer kurzen Formel geben. Wie seine Religion ist, so ist der Mensch. D. h. genauer: wie das Absolute ist, das in der Überzeugung des Menschen lebt, so ist er selber. Ob er sich sein Absolutes selber gebildet, ob er es durch Offenbarung empfangen hat, jedenfalls, wenn er es hat oder indem er es hat, gestaltet es ihn. Der Gott eines Menschen — und jeder hat einen Gott oder er hat Gottheiten, die sich in ihre Würde teilen oder in ihrer Bedeutung für den Menschen wechseln — der Gott eines Menschen ist der maßgebende Bildungsfaktor für ihn. Wie dein Gott ist, d. h. wie deine persönliche Gottesüberzeugung ist, so bist du. Sage mir, zeige mir deinen Gott, d. h. aber eben: die Größe, die dir mit dem Charakter des Absoluten ausgestattet in der Seele lebt, dann will ich dir sagen, wer du bist. Gegenüber der beeinflussenden, gestaltenden Bedeutung, welche die Gottesüberzeugung für den Menschen hat, tritt alles zurück, was unser innerer Haushalt sonst noch Gestaltendes hat: die Umwelt oder das Milieu, das natürliche Anlagekapital, die Individualität, die Weltauffassung der Individualität und ihre sittlichen Grundsätze. Unsere lebendig-persönliche Gottesüberzeugung ist das tiefste

Gestaltende in uns, der innerste Bildungsfaktor unseres persönlichen Seins und Lebens. Soweit die Naturseite unseres Daseins in Betracht kommt, also unsere leiblich-seelische Sinnlichkeit in ihrem ganzen Umfange, werden wir durch die Natur gestaltet. Der große Naturzusammenhang, in den wir gestellt sind, umfängt uns, durchdringt uns, schließt uns ein. Soweit wir aber Persönlichkeiten, endliche Geister sind, haben wir nichts, was uns so im tiefsten, von Innen heraus gestaltet, wie das Absolute, das in der Form der Überzeugung von ihm in uns lebt, oder wie unsere Gottesüberzeugung.

Lebendige Religion, d. h. eben Glaube, der in seinen einzelnen Lebensmomenten von einem bestimmten Gottesbilde getragen ist, ist nie nur eine Zutat zu anderen Besitztümern unseres persönlichen Lebens. Er ist nie nur eine Ergänzung unserer Weltbetrachtung, unserer kulturellen Arbeit an der Welt, unserer künstlerischen Betätigung, unserer Moral. Sowie er da ist, durchdringt er irgendwie dies alles, nimmt er dies alles in Anspruch, bildet er es irgendwie um. Das macht, daß er das enthält, was für den Menschen das Absolute, das Letzte und Entscheidende ist. Wer in der Religion, wie sie auch geartet sei, erst recht im Christentum, nur einen Annex des sonstigen inneren Lebens sieht, der hat weder sie noch ihre Bedeutung verstanden. Sie tritt ihre ausschlaggebende Würde an nichts unter den sonstigen Besitztümern der Seele ab: an keine Wissenschaft, kein künstlerisches Streben, auch keine Sittlichkeit, und wenn diese noch so tief in der Selbstbestimmung unseres Geistes verankert wäre. Deshalb arbeitet der, der an der religiösen Haltung der Menschen arbeitet, am entscheidenden Bildungsfaktor ihres Lebens. Deshalb ist der religiöse Dienst der größte Dienst und der religiöse Beruf — er ist ja nicht mit dem theologischen identisch — der höchste Beruf. Das macht alles das Absolute, an dem die Religion hängt, oder die Gottesüberzeugung,

die in ihr maßgebend ist. Das Absolute, wenn es geglaubt wird, erweist sich auch als das Absolute.

Selbstredend bleibt die Bedeutung der Religion nicht bei dem in sich abgegrenzten Umkreis des individuellen Lebens stehen. Sie ist ebenso der tiefste, organisierende Einigungsgrund jedes sozialen Verbandes. Ihr gegenüber kommt als Einigungsfaktor keine Familienzusammengehörigkeit, kein Stammesverband, keine nationale Verbindung, keine einheitliche Kultur, kein gemeinsames ästhetisches Interesse, auch keine Einheit der sittlichen Willensziele auf. Religion ist das tiefste, das unbedingt Gemeinschaft oder Gemeinde Bildende. Nichts tut es ihr darin gleich; denn sie hängt am Absoluten. Deshalb trennt auch die auf Gemeinschaft angelegten Menschen nichts so sehr als einander widerstrebende Religionen. Keine Verschiedenheiten der Individualität und überhaupt nichts kommt ihnen an trennender Kraft von ferne gleich. Die Religion ist die größte Kraft und Macht der Geschichte. Es gibt ihr gegenüber keinen blinderen Irrtum, als wenn man sie, wie es das offizielle Programm der Sozialdemokratie tut, zur Privatsache stempelt. Nebenbei straft ja auch die tatsächliche Stellung unserer Sozialisten zur Religion diese ihre Behandlung auf Schritt und Tritt Lügen. Hat sich irgendeine Gemeinschaft aus irgendwelchen Interessen heraus, z. B. aus wirtschaftlichen oder rechtlich-politischen, zusammengeschlossen, so wird die tatsächlich vorhandene Religion der Glieder dieses Verbandes alsbald ihre zusammenschließende oder trennende Kraft offenbaren. Und zwar wird sie in dieser Beziehung die stärkste Kraft sein. Sie ist der mächtigste Kitt oder der mächtigste Sprengstoff. Gesichert ist jeder Verband im vollen Sinne des Wortes erst dann, wenn er religiös fundiert ist. Das gilt vom nationalen Verband, vom ehelichen, aber auch von jedem anderen. Dafür hat es die Religion mit Gott oder mit dem Absoluten zu tun. Wir

erleben z. B. auf unseren Universitäten in der Gegenwart eine mehr oder weniger entschlossene Verdrängung der Religion und der religiösen Interessen nicht bloß aus der öffentlichen Diskussion, sondern auch aus der wissenschaftlichen Arbeit. Deshalb droht die universitas litterarum immer mehr zur Phrase zu werden und das abgesonderte Spezialistentum feiert seine Triumphe. Man denkt, wenn man dies sagt, in keiner Weise an den alten, abgetanen Wahn, daß die Theologie die Herrin der sonstigen Wissenschaften und diese ihre Dienerinnen, in ihrer Gesamtheit die Magd der Theologie seien. Dies ist, wo er sich auch findet, katholischer Irrtum. Aber man betont die Tatsache, daß die Frage nach Gott oder nach dem Absoluten in alle sonstigen Fragen als die letzte, entscheidende hineinspielt, daß sie die Frage der Fragen ist. Von wie vielen wird die Überzeugung, die im Anschluß an Kant zur Herrschaft gediehen ist, daß Glaube und Wissen geschiedene Welten seien, als die Norm für alle geistige Arbeit gepriesen! Wie viele begeistern sich für den Gedanken, daß der Glaube „nicht auf das Wissen abfärben soll!" Aber man muß sich klarmachen, daß man damit das Wissen und die Erträge des Wissens um ihren tiefsten Einheitsgrund bringt. Die Entscheidung über das Absolute bindet alles Wissen zusammen, wie sie das Leben des Individuums und das gemeinsame Leben jedes sozialen Kreises zusammenbindet.

Doch wir müssen diese Bemerkungen über die Bedeutung der Religion für unser individuelles und soziales Vernunftleben durch eine Reihe einzelner Beobachtungen erhärten. Wir tun das so, daß wir in der Hauptsache die Wirkung der Religion auf das Leben der Individuen ins Auge fassen.

Wo, wie es in allen Naturreligionen, wenn auch in unendlich abgestuften Formen, der Fall ist, das Absolute und die Natur verkoppelt werden, wo also irgendwie Naturgrößen

absolute Bedeutung bekommen, da wird in notwendiger Folge das persönliche Leben der Bekenner dieser Religion grundsätzlich an die Natur gekettet oder im Banne des Naturhaften festgehalten. Dies gilt vom Animismus, vom Tierdienst, vom Gestirndienst. Das Denken bleibt dann naturbefangen, das Gefühl im tiefsten Grunde durch Natureindrücke beeinflußt, der Wille auf naturhafte Ziele gerichtet. Der Tatbestand ist ganz offenbar bei den höheren, nicht polytheistischen Formen der Naturreligion. Z. B. der Naturmonismus, wie ihn Spinoza, aber auch in seiner phantasievoll-willkürlichen Weise heute Haeckel vertritt, ist die stärkste, durchgreifendste Klammer für die Verkettung des persönlichen Lebens mit der Natur und für seine Versenkung in die Natur. Das Erkennen stockt dann vor ihr. Was dem Gefühlsleben den Lustaffekt verschafft, das ist die Konsequenz der Natur — man denkt an Goethes Wort: Natur tröstet schön über die Inkonsequenz der Menschen — und der ästhetische Reiz, der von ihr ausgeht. Der Wille wird dann unweigerlich in den Mechanismus des Naturlebens hineingezogen. Man braucht nur an den Determinismus Spinozas oder an denjenigen zu denken, der bis zu einer bestimmten Grenze in Goethes Wahlverwandtschaften sein Wesen treibt. Überall, wo man die Natur zum Absoluten oder zum Göttlichen stempelt, liefert man sich ihr rettungslos aus. Deshalb ist u. a. der Anspruch Haeckels, daß sein halbpoetischer Naturmonismus die tiefsten Interessen der Religion vertrete, nur ein schlechter Scherz. Denn das geringste, was man billigerweise von der Religion zu erwarten hat, ist das, worin Ritschl ihr Grundwesen erkennen zu sollen meint, daß sie dem persönlichen Geistesleben seinen Bestand und Inhalt gegenüber dem Naturleben mit seinem bindenden Zwang sichert. — Wir verfolgen den gleichen Tatbestand noch an einer anderen Form von Naturreligion. Bekanntlich enthält der offizielle Katholizismus einen

ſtarken Einſchlag, der unter dieſe Rubrik gehört. Er hat ihn in ſeiner Sakraments- oder Gnadenlehre, genau genommen alſo im Herzpunkt ſeiner Lehre überhaupt. Die Sakramentsgnade wird naturhaft gedacht. Sie erſcheint als naturhaft geartete Kraft, die dem Empfänger ſtadienweiſe eingegoſſen wird (gratia infusa). Im notwendigen Zuſammenhang mit dieſer Auffaſſung der Gnade Gottes wird hier der Gnadenempfänger zu einem paſſiven Naturobjekt in der Hand des Gnadenverwalters, des Prieſters, dem dieſer ex opere operato die heiligende Kraft des Göttlichen mitteilt. Das iſt aber überall ſo, wo man den geiſtig-perſönlichen Charakter der göttlichen Gnade und damit Gottes ſelbſt, den die Reformation grundſätzlich wieder ins Licht gerückt hat, verkennt. Die ganze religiöſe Naturmyſtik aller Zeiten und ihre geiſtzerſetzende oder -ertötende, in die Naturpaſſivität treibende Wirkung gehört hieher.

Man faſſe demgegenüber eine andere große Religionsform ins Auge! Der Geiſtesmonismus aller Zeiten vergöttlicht den endlichen Geiſt. Aber er vergöttlicht ihn ſo, daß er eine Seite ſeines Lebens zum abſoluten Grunde alles Seienden macht. So Hegel das logiſche Denken, die logiſche Selbſtentfaltung des Geiſtes, ſo Schopenhauer den Willen. Wo das Denken das Abſolute wird, wird unweigerlich der Menſch mit allem, was er iſt und hat, mit ſeinem ganzen Lebensinhalt, mit den Verbänden, in denen er lebt, mit ſeiner Welt in Natur und Geſchichte zum Denken. Das iſt ja die Anſchauung, die wir in Hegels großer Konzeption vor uns haben. Die logiſche Bewegung der Idee nimmt die geſamte Wirklichkeit in ſich auf und ſtempelt deren Bewegung zu ihrer eigenen Bewegung. Vergleichbar ſteht es mit dem Willensmonismus Schopenhauers und jeder ihm verwandten Anſchauung des Abſoluten und der Welt. Der Menſch wird hier dumpfes oder bewußtes Wollen,

wobei aber im letzten Grunde das Wollen das bewußte Leben gestaltet oder lenkt.

Man kennt die geläufige Entstellung des Christentums, durch die es zur reinen Seligkeitsreligion, zum reinen Mittel für die tiefste Befriedigung unseres Lustaffektes wird. Diese Vereinseitigung hängt immer an dem vereinseitigten Gottesbilde. Gott, das Absolute, ist dann gegen das Streben nach Weltverständnis und nach Willenshingabe blind geworden. Er antwortet nur auf die Regung der Befriedigung des menschlichen Selbst. Der Mensch ist eben, wie seine Gottesüberzeugung ist. Was ihm das Absolute ist oder wird, das ist die tiefste bildende Potenz seines Lebens.

III.

Die Wahrheit der Religion.

Nach allem, was wir bisher festgestellt haben, versteht es sich von selbst, daß die Wahrheit der Religion an der Wahrheit der Überzeugung von dem Absoluten hängt, durch welche die Religion immer und in allen ihren Formen gestaltet wird. Die religiöse Wahrheitsfrage ist die Frage, ob die Überzeugung von dem Absoluten, welche in dem konkreten Religionsgebilde lebt, die Wirklichkeit des Absoluten ausdrückt oder nicht, also die Wahrheit in bezug auf das Absolute enthält oder nicht. Stellen wir nun sofort die Tatsache in Rechnung, daß das Absolute der Religion in Wirklichkeit Gott ist, dann zeigt sich, daß mit der Wahrheit der Gottesüberzeugung die Wahrheit der Religion steht und fällt. Gegen diese theozentrische Durchleuchtung alles religiösen Lebens im Interesse seiner Wahrheitskritik gibt es keinen berechtigten Einwand.[1]) Das Wahrheitsurteil über die Religionen ist theologisch oder dogmatisch. Und wo es das nicht ist, leistet es nicht, was es soll.

Niemals ist auf rein psychologischem Wege irgend etwas Maßgebendes, Durchdringendes über die Wahrheit der Religion auszumachen. Dies ist mit der elementaren Tatsache gegeben, daß alle rein psychologische Arbeit, und wenn sie die letzten Tiefen der Seele oder die innersten Zusammenhänge ihrer Tätigkeiten erfaßte, niemals über den Bereich der Seele hinaus-

[1]) Vgl. zu den hier folgenden Ausführungen Theoz. Theol. II, S. 132 ff.

dringt. Das Absolute, das Göttliche erreicht sie nie. Sie ist ganz anthropozentrisch. Deshalb ist Religionspsychologie jeder Art und jeder Form von der Lösung der religiösen Wahrheitsfrage reinweg abgeschnitten. Man kann aber auch schlechterdings kein Urteil über den religiösen Wahrheitsgehalt von der Feststellung aus gewinnen, daß oder ob die betreffende Religion einen kundbaren Wert für den Bestand oder für den Aufbau der menschlichen Persönlichkeit besitzt. Das Werturteil als solches führt in dieser Beziehung zu gar nichts. Solange daher eine Theologie nur Werturteile enthält und nichts anderes, leistet sie für die Erledigung der religiösen Wahrheitsfrage nichts. Man weiß, wie stark die Auffassung an dieser Stelle durch die Theologie Ritschls verwirrt ist. Aber man kann auch bei einem Manne wie Kaehler auf den Irrtum stoßen, als ob die durch das Christentum, genauer durch das, was nach Kaehler das Zentrum des Christentums ist, nämlich das Rechtfertigungsbewußtsein, herbeigeführte „Befriedigung der religiösen Anlage" den Beleg für die Wahrheit dieses Bewußtseins bezw. der mit ihm identischen christlichen Heilsgewißheit bildet.[1]) Kaehler bemerkt u. a.: „Die eigentlich begründende Ursache der Heilsgewißheit ist die eigene Erfahrung von der rechtfertigenden Kraft der Offenbarung in Christo."[2]) Zur Heilsgewißheit gehört nun selbstredend die Gewißheit um die Wahrheit des Heilsgottes. Ja, diese ist das Entscheidende in und an ihr. Sie soll also nach Kaehler an der Erfahrung von der rechtfertigenden Kraft dieses Offenbarungsgottes oder von der Befriedigung der religiösen Anlage durch ihn hängen. Das ist tatsächlich nicht der Fall und kann es nicht sein. In merkwürdiger Gebrochenheit der Auffassung taucht dieser unbrauchbare Wertkanon bei James auf, der darin ein charakteristischer

[1]) Vgl. Wissenschaft der christl. Lehre,[2] Apologetik § 76 u. 77.
[2]) Ebendort § 77.

Sprecher der amerikanischen Religionswissenschaft ist. „Der praktische Wert der Religion für das seelische Leben des Einzelnen und für das Geistesleben der Menschheit im ganzen ist der beste (sic!) Wahrheitsbeweis, der sich für die Sache der Religion finden läßt. Für die wissenschaftliche Betrachtung bedeutet ein solches Urteil aber allerdings den Verzicht auf strenge Allgemeingültigkeit und auf den Anspruch der Absolutheit."[1]) Man muß im Gegenteil gestehen, daß gerade der Nachweis des Wertes einer Religion oder des religiösen Lebens überhaupt und ebenso der speziellere Nachweis von der Befriedigung einer menschlichen Anlage durch sie die Religion illusionistisch verdächtig macht. In dieser Beziehung ist die Religionsphilosophie Feuerbachs eine nur allzu beredte Warnerin.

Die Gottesüberzeugung der Religion oder ihre Überzeugung vom Absoluten hat durchaus den Charakter des Glaubens. Genauer den des trauenden Glaubens. Mit dieser Tatsache ist die ganze Eigenart und Schwierigkeit, welche die Erledigung der religiösen Wahrheitsfrage an sich hat, bezeichnet. Wenn irgendeine Möglichkeit bestände, daß wir an Gott, bezw. an das wirkliche Absolute anders auf dem Wege des Glaubens, der ein Trauen ist, herankämen, dann wäre die Sachlage eine unendlich einfachere. Aber wir müssen jeder Behauptung einer solchen Möglichkeit um der durchdringenden Klarheit unserer Einsicht in den Sachverhalt willen den Abschied geben. Die Beweise für das Dasein Gottes, die in der Tat Beweise und nicht Postulate oder Erklärungshypothesen sein wollen, sind für uns dahingefallen. Wenn aber z. B. Schlatter[2]) den Nachweis liefern will, daß unsere natürliche Selbstbeobachtung uns mit zwingender Kraft auf die Gewißheit eines Gottes oder Absoluten über uns führe, daß sie uns Gott als den Wirker

[1]) A. a. O. S. 423.

[2]) Vgl. Theoz. Theol. II, S. 7 ff.

unserer von uns vorgefundenen Existenz und diesen Wirker als Persönlichkeit usw. vergegenwärtige, dann ist daran höchstens dies richtig, daß uns auf dem beschriebenen Wege das gedankliche Postulat eines derartigen supranaturalen Wirkers aufgeht, aber das Sein desselben nicht. Die Gewißheit um das Sein Gottes ist immer und überall Sache trauenden Glaubens. Vielleicht ist es aber auch die Meinung Schlatters, über die er sich dann freilich in seinem Christlichen Dogma nicht genügend klar ausgesprochen hat, daß die von ihm beschriebene anthropologische Gottesgewißheit gar nicht ausschließlich aus der Selbstbeobachtung der menschlichen Seele, sondern immer zugleich aus einer inneren Selbstbekundung oder Geistwirkung Gottes, die sich mit dieser Selbstbeobachtung verbindet, hervorgehe. Indes, wenn das die Meinung ist, dann hat diese Gewißheit, indem sie nicht nur in uns, sondern zugleich in dem unsichtbaren Gott begründet ist, unweigerlich den Charakter der Glaubensgewißheit oder der Überführung in der Form des Trauens. Und eine andere gibt es überhaupt nicht. Gott oder das Absolute wird nicht und nie von unserer natürlichen Vernunft erreicht. Er muß uns erreichen — dafür ist er eben der Absolute im Unterschied von uns und unserer endlichen Welt. Und die Art, wie er uns erreicht, ist der in uns erweckte Glaube.

Aber wenn das nun so ist, wie wird denn im Glauben und vom Glauben aus die religiöse Wahrheitsfrage entschieden? Was macht dem Glaubenden die gewisse Einsicht möglich, daß er es in der Überzeugung vom Absoluten, die er in sich trägt, nicht mit einer eigenen Konstruktion seines Geistes, sondern mit der objektiven Wirklichkeit des Absoluten, bezw. Gottes zu tun hat?

Auf diese Frage, aber nur, sofern sie sich auf die Glaubensgewißheit um den Gott des Christentums richtet, hat neuer-

dings Jelke eine charakteristische Antwort gegeben. Er schließt sich mit ihr an entscheidende Gedankengänge an, die sich in Ihmels' bekanntem Buch über die Christliche Wahrheitsgewißheit finden.[1]) Nach Jelke wird die „transsubjektive Realität" des Gottes der christlichen Glaubensüberzeugung damit erwiesen, daß der entscheidende Inhalt dieser Überzeugung in „fremdgesetzlichen Beziehungen" zu dem steht, was vor der Bildung des persönlich-christlichen Glaubens an religiöser Überzeugung in unserem Geiste lebt. Jelke ist in der besonderen philosophischen Terminologie, die er hier anwendet, der Schüler Külpes. Er meint genauer dies. Ehe es zum christlichen Heilsglauben in uns kommt, ist Unheilsglaube, d. h. Schuldgewißheit in uns vorhanden. Der Heilsglaube ist, wenn er diese Gewißheit auch bejaht, doch sachlich ihr Widerspiel. Der Umstand nun, daß sich dies Konträre, die Heilsgewißheit, trotz seines „fremdgesetzlichen" Gehaltes in der Seele durchsetzte, daß die Seele es nicht abzustoßen vermochte, sondern dazu gebracht wurde es zu bejahen, ist der Erweis, daß es sich in dieser Glaubensüberzeugung nicht um eine Eigenkonstruktion der Seele, sondern um die Wirkung einer transsubjektiven Größe handelt. Eben um die Wirkung des Heils-, des Gnadengottes, dem die christliche Glaubensüberzeugung gilt. Das Verfahren Jelkes ist sehr interessant. Man hat sonst etwa — es genügt, an Kierkegaard zu denken — die Auffassung vertreten, daß die Paradoxie des christlichen Glaubens — und der konträre Gegensatz der Gnadengewißheit zur vorhergehenden Unheilsgewißheit bildet ja seine entscheidende Paradoxie — jede Form eines „Nachweises" oder „Beweises" für die objektive Wahrheit dieses Glaubens ausschließe. Im geraden Gegensatz dazu wird jene Paradoxie von Jelke unter dem Titel „Des Fremdgesetzlichen" zum Über-

[1]) Vgl. Jelke, Das Problem der Realität und der christl. Glaube. Leipzig 1916, Deichert.

führungsmittel von der Wahrheit der christlichen Glaubenshaltung gemacht. Was in Glaubensdingen die Kraft oder Macht hat, sich trotz entgegenstehender Überzeugungen in der Seele durchzusetzen, das ist eben damit als Wirkung von etwas außer der Seele Seiendem, Objektiven erwiesen. Allein die Handhabung dieses Wahrheitskanons stößt auf dem Felde der christlichen Religion, ebenso aber auch auf dem der Religionen überhaupt, auf Schwierigkeiten, die sie ausschließen. Und das, was sie ausschließt, ist eben die Einsicht in das religiöse Apriori. Es zeigt sich jetzt, von welcher Bedeutung die Feststellung dieser Größe auch für die religiöse Wahrheitsfrage ist. Wir machen uns den Sachverhalt zunächst in bezug auf die christliche Religion klar. Zweifellos stehen in ihr die Unheilsgewißheit, die im Blick auf die eigene Schuld und Gottes heilige Reaktion gegen die Sünde lebendig wird, und die Heilsgewißheit, deren Hebel Gottes Gnade ist, in Spannung. Aber, solange es wahr ist, daß der aprioristische Trieb der religiösen Vernunft u. a. darauf gerichtet ist, daß sie vom Absoluten her tiefste, persönliche Befriedigung erlebe, läßt sich die Auflösung oder Überbietung der Unheilsgewißheit durch die Heilsgewißheit schließlich auch als die entschlossene, durch die Arbeit der Phantasie unterstützte Wirkung dieses Verlangens nach absoluter religiöser Befriedigung vorstellen. Gerade psychologisch — und darum handelt es sich ja hier — ist gegen diesen Erklärungsversuch nichts Stichhaltiges vorzubringen. Wenn man aber meint, die Wucht oder die Energie, mit der sich die Heilszuversicht gegenüber der Unheilsgewißheit zu halten oder durchzusetzen vermöge, sei der Erweis dafür, daß hier ein außerseelischer, objektiver Faktor, eben Gott, wirke, dann ist dem entgegenzuhalten, daß diese Energie, rein psychologisch betrachtet, ebensosehr als Wirkung des urwüchsigen, unausrottbaren Verlangens der Seele nach religiöser Lust oder Seligkeit begriffen

werden kann. In Wirklichkeit ist denn auch die Überzeugung von der objektiven Wahrheit der christlichen Heilsgewißheit Glaubenssache, Sache trauenden Glaubens, und nicht Sache einer derartigen, scheinbar beweiskräftigen Reflexion, wie Jelke sie anstellt. Was aber soeben in bezug auf die christliche Wahrheitsgewißheit ausgeführt wurde, läßt sich bei der Betrachtung jedweder religiöser Wahrheitsgewißheit ausführen. Solange die Religionen irgendwie auf die Triebe und Tendenzen der religiösen Vernunftanlage antworten, können sie psychologisch auch als Produkte dieser Anlage, also als Subjektivismen beurteilt werden. Ein wirklich überführender Wahrheitsbeleg ist auf dem von Jelke bezeichneten Wege nicht zu erbringen. In Wirklichkeit hält man sich, wenn man ihn beschreitet, durchaus in dem Bannkreise der religiösen, bezw. christlichen Subjektivität.

Es gehört zu den unstreitigen Verdiensten K. Heims, daß er von jedem Versuche, die christliche Religion durch eine beweiskräftige Begründung ihres Inhaltes als Wahrheit zu erhärten, absteht. Für die hier wiederholt betonte Tatsache, daß Glaube, auch christlicher Glaube, eben Glaube sei, der sich als solcher jeder Form einer prinzipiellen Begründung entzieht, hat Heim ein klares Auge.[1]) Er verfolgt aber in seinen theologischen Arbeiten andere Ziele, und ihrer ist hier zu gedenken. Es kommt ihm auf den Nachweis an, daß die in sich unbegründbare Position der christlichen Religion nicht von vornherein erkenntnis-theoretisch unhaltbar ist, daß sie nicht mit den Bedingungen und Gesetzen unseres Vernunftdaseins in einem Widerspruch steht, an dem sie von vornherein zerbricht. Wer wollte für diese Bemühungen Heims als solche nicht unbedingte Anerkennung haben? Heim wendet sich in seinem neusten Buche: Glaubensgewißheit (Zur Lebensfrage der Religion)[2]) an

[1]) Vgl. dazu meine Ausführungen in Theoz. Theol. II, S. 139 ff. und I,[2] S. 197 ff. — [2]) Leipzig 1916, Hinrichs.

Leser, „für die religiöse und verstandesmäßige Nöte schlechterdings nicht auseinanderfallen." Man muß ihm für diesen Appell, der ja nur, um Hundeshagens bekannten Ausdruck zu gebrauchen, „die Natur der Sache" reden läßt, dankbar sein. Gar zu rasch und gar zu lange hat man sich der scheinbaren Einsicht gefreut, daß Religion, bezw. auch Theologie als praktische Angelegenheiten unserer Vernunft mit ihrem theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnisverfahren nichts zu tun haben.

In seinem 1904 erschienenen „Weltbild der Zukunft" will Heim, wie O. Schmitz einer schriftlichen „Äußerung desselben entnimmt,"[1]) den Versuch machen, „wieder eine Brücke zu bauen zwischen der Wissenschaft und der Insel der Religion, innerhalb der allgemein-gültigen, wissenschaftlichen Begriffswelt einen geometrischen Ort, eine logische Kategorie zu finden für die unbegründbare und unwiderlegbare, über alle Räume, Zeiten und Personen hinausgreifende Setzung einer ewigen Wirklichkeit, die wir im Glauben erleben." Was Heim nun in dieser Richtung in der bezeichneten Schrift unternommen, wie er dort die vermeintliche Ichisolierung des Glaubenden, die den Weg zur objektiven Wirklichkeit Gottes von vornherein verbaut, umzustürzen versucht hat, das habe ich anderwärts gezeigt und kritisiert.[2]) Hier handelt es sich darum, auf die erkenntnistheoretische Sicherung des in sich unbegründbaren Glaubens hinzuweisen, welche in den neusten Schriften Heims, in der zweiten Auflage des ersten Teils seines Leitfadens der Dogmatik[3]) und in seinem Buche „Glaubensgewißheit" vorgetragen wird. Heim sowohl wie Schmitz legen Gewicht darauf, daß das Neue, Besondere der Betrachtungsweise in diesen beiden letztgenannten Arbeiten als solches auch deutlich in die Erscheinung trete.

[1]) Vgl. Ev. Kirchenblatt für Württemberg 1916, Nr. 48, S. 378 ff.
[2]) Theoz. Theol. I,[2] S. 197—204.
[3]) Halle a. S. 1916.

In Heims Glaubensbegriff spielt das Wollen die führende Rolle. Er ist grundsätzlich voluntaristisch. Das gleiche gilt von seinem Gottesbegriff, von seiner Auffassung des Absoluten. Es soll sich im Glauben um die uns abgenötigte Setzung eines weltumfassenden, außerzeitlichen oder ewigen Willens durch uns handeln, und zwar eines Gnadenwillens. Dieser Wille ist Gott. Und die Form seiner Setzung durch unseren Willen, der Glaube also, ist vertrauender Gehorsam. Dieser vertrauende Glaube ist nun nach Heim einmal erkenntnis-theoretisch unhaltbar, wenn wir, d. h. jeder von uns, in der Tat ein in sich abgeschlossenes, in unserem Gehirn lokalisiertes Ich bilden. Denn dann dringen wir in keiner Regung oder Bewegung unseres Ich, auch im Glauben nicht, über die Sphäre unseres Ich hinaus. Wir sitzen an unserer Ichschranke fest und erreichen die objektive Wirklichkeit eines ewigen Willens, d. h. Gottes, nie. Deshalb machte Heim eben im Weltbild der Zukunft den überraschenden, aber unhaltbaren Versuch, die Ichschranke niederzureißen und das Ich „zur Unendlichkeit auszuweiten." Aber an der Setzung des weltumfassenden, ewigen Gotteswillens, der tiefsten, letzten Wirklichkeit, hindert uns nach Heim erkenntnis-theoretisch noch etwas anderes. Dies andere hatte, wie er selbst betont, das Weltbild der Zukunft noch nicht beachtet. So will er es denn in seinem Leitfaden (I^2) und in seiner Arbeit über die Glaubensgewißheit gebührend würdigen. Das ist der Bann der Zeitlichkeit oder der Raumzeitlichkeit, in der wir stehen. Auch er muß fallen, wenn die Behauptung einer ewigen, weltumfassenden Wirklichkeit, d. h. Gottes, durch uns erkenntnistheoretisch haltbar sein soll. Daher unternimmt es Heim in beiden Schriften, diesen Bann zu brechen. Wie die abgegrenzte Ichgebundenheit fallen muß, so auch die raumzeitliche Gebundenheit. Erst wenn auch sie mit guten Gründen abgetan oder überwunden ist, hat der gewisse Glauben an die ewige, all-

gegenwärtige Macht des Gotteswillens den Boden vernünftiger Einsicht unter seinen Füßen.

Es ist nicht meine Aufgabe, den einschlägigen Ausführungen Heims im einzelnen zu folgen. Sie verlaufen in einer minutiösen Dialektik, deren erschöpfende Wiedergabe weit über den Rahmen der hier angestellten Untersuchung hinausgehen würde. Das Entscheidende an ihnen ist dies. In einer methodischen Weise, die Heim auch in seinen sonstigen Arbeiten, dort nur in anderen Richtungen, befolgt, wird der Versuch gemacht zu zeigen, daß die Behauptung unserer zeit-räumlichen Existenz und ebenso das von dieser Behauptung getragene zeit-räumliche Erkenntnisverfahren an einem unauflöslichen Widerspruch leidet. Es soll uns in eine letzte, tiefste Antinomie hineinführen. Auf der einen Seite nämlich sind wir darauf angelegt, wirklich zu erkennen, und wollen wir wirklich erkennen. D. h. unsere Vernunft, unser Ich will wirklich mit bestimmten Daten unserer Erfahrungswelt fertig werden. Es will in betreff ihrer Gewißheit haben. Auf der anderen Seite aber macht uns der zeiträumliche Charakter unseres Erkennens dieses Resultat schlechterdings unerreichbar. Denn für dieses Erkennen bilden alle Daten oder Tatsachen unserer Wirklichkeit eine unendliche Reihe, einen unendlichen Zusammenhang. Wir werden nie mit diesem Ganzen fertig. Hinter allem einzelnen, das wir zu erfassen meinen, liegt immer noch eine Unendlichkeit, mit der es zusammenhängt oder in die es hineingehört. Und eben weil wir dieses unendliche Ganze nie erreichen, weil unsere Zeitgebundenheit uns daran hindert, erreichen und erfassen wir auch nie das Einzelne. Aus dieser doppelseitigen, in sich widerspruchsvollen Erkenntnis-Sachlage folgert Heim, daß unsere zeit-räumliche Gebundenheit unmöglich unsere letzte, unsere eigentliche Wirklichkeit sein kann. Es muß für uns eine andere, von diesem Zwange freie Wirklichkeit geben. Ehe wir nun daran-

gehen, mit Heim ihr Bild zu zeichnen und zu zeigen, was sie für die erkenntnis-theoretische Sicherung des Gottesglaubens bedeutet, folgen wir Heim noch in einer weiteren Richtung.

Er betont, daß das zeit-räumlich gebundene Erkennen, dessen innere Antinomie er aufzudecken unternahm, uns auch von vornherein niemals an die Wirklichkeit Gottes herankommen läßt. Es läßt uns nicht nur überhaupt nichts erkennen; es läßt uns auch speziell Gott nicht erkennen. Gott ist allgegenwärtiger, d. h. überräumlicher, und ewiger, d. h. zeitloser Wille. Wie aber unser Erkennen nicht mit dem unendlichen Weltgefüge fertig wird, in das jede einzelne Größe unserer Erfahrung hineingehört, so wird es auch mit dem Göttlichen, dem Absoluten nicht fertig, das zeit- und raumlos über jenem Gefüge steht und es in konstanter Gegenwart durchdringt oder beherrscht. Es ist also für die erkenntnis-theoretische Sicherung der Gottesgewißheit von entscheidender Bedeutung, daß wir über die Zeitraumschranke unseres Erkennens hinauskommen.

Und das ist nun eben nach Heim in der Tat möglich. Die vorhin bezeichnete Antinomie nötigt uns, jene Schranke nicht als Bestandteil unserer eigentlichen, letzten, tiefsten Wirklichkeit anzuerkennen. Diese ist eine andere. Welche denn? Indem wir sie jetzt mit Heim beschreiben, soll es unwidersprechlich deutlich werden, daß die Gottesgewißheit des Glaubens angesichts dieser Wirklichkeit von keinen erkenntnis-kritischen Schwierigkeiten mehr gedrückt wird.

Wir erleben an uns selber Gegenwart, die diesen Namen verdient, Gegenwart, die von der zeiträumlichen Schranke frei ist. Dies ist die wahre, eigentliche Wirklichkeit für uns. Wir erleben sie, wenn uns der ewige göttliche Wille, wenn uns die Gnade Gottes trifft oder erfaßt. Indem das geschieht, werden wir nämlich mit unserer Vergangenheit fertig, nehmen wir

aber auch unsere Zukunft voraus. Die Gnade Gottes umfaßt ja unsere Vergangenheit und Zukunft. So werden wir durch Gott, durch seine Gnade in reine, volle Gegenwart hineingehoben. Sie ist unsere Wirklichkeit. Nur also in der Form der gehorsamen Entscheidung für Gottes Gnade (für Christus), nur in der Form des Glaubensgehorsams, stoßen wir sozusagen an unsere eigentliche, außerzeitliche Wirklichkeit. Und mit ihrem Erleben oder mit ihrer Setzung, die wir in der Glaubensentscheidung vollziehen, öffnet sich uns auch die von keiner raumzeitlichen Schwierigkeit mehr gedrückte Gewißheit des überzeitlichen, allgegenwärtigen Gotteswillens, der Gnade.

Wenn man diese Gesichtspunkte Heims auf sich wirken läßt, dann fragt man sich, ob eine erkenntnis-theoretische Sicherung des Gottesglaubens nicht auf einem anderen Wege möglich ist als auf dem dieser Denkmühsal. Sie ist ein ähnlicher Versuch, über den Schatten der eigenen Raumzeitlichkeit zu springen, wie in dem Weltbild der Zukunft der Versuch gemacht wird, die vernünftige Seele über den Schatten ihrer festgegründeten Ichheit setzen zu lassen.[1]) Kann man denn nicht der gläubigen Gewißheit Gottes oder des Absoluten, die auf Grund inneren Ergriffenseins von ihm erfolgt, darin eine erkenntnis-theoretische Stütze verleihen, daß man zeigt, wie letztlich alles und jedes gewisse Erkennen seinen Halt in einem „Glauben" hat? So ist es ja doch. Niemand gewinnt mathematische Erkenntnis ohne den Glauben an die Gültigkeit der Axiome, die sich ihm in innerer Gewißheit aufdrängen. Niemand Naturerkenntnis ohne den Glauben, daß, um nur dies Eine, aber Entscheidende zu nennen, die kausal-

[1]) Ich bemerke dabei, daß die Herausarbeitung der oben beschriebenen Antinomie unserer Erkenntnissituation durch Heim einen unleugbaren Eindruck des Erkünstelten und Konstruktiven hinterläßt. Vgl. Leitfaden I,[2] S. 14, besonders 15[b]—19.

gesetzliche Auffassung der sinnlich auf uns wirkenden Dinge, die in unserer Vernunft begründet ist, nicht an ihnen vorbeifährt. Niemand wirkliche Geschichtserkenntnis im Unterschiede von Erkenntnis der Natur ohne den im Gewissen begründeten Glauben an die Wirklichkeit der Freiheit. So auch niemand Gotteserkenntnis ohne den an der inneren Ergriffenheit von Gott oder dem Absoluten hängenden, trauenden Glauben. Wenn erst der prinzipielle „Glaubenscharakter" aller und jeder gewissen Erkenntnis anerkannt ist, auch der Naturerkenntnis, wenn, so verstanden, erst die Isoliertheit der glaubenden Erkenntnis Gottes gegen alle sonstige hingefallen ist, dann ist das erreicht, was prinzipiell überhaupt zur Sicherung dieser religiösen Erkenntnis vor dem Forum der Vernunft geschehen kann. Selbstredend ist dann die religiöse Erkenntnis immer noch eine andere als alle sonstige. Es ist eine andere, auf einer anderen Art von innerer Überführung beruhende Glaubensform, eben die religiöse, welche hier wirksam wird. Aber „Glaube" ist in aller Erkenntnis wirksam und gestaltet irgendwie alle Erkenntnis.

Hiermit haben wir uns die Bahn für eine Schlußerörterung über den Wahrheitscharakter der Religion freigemacht.

Bewiesen werden kann die Wahrheit der Überzeugung von Gott oder vom Absoluten, welche in der Religion lebt, niemandem. Weder dem, der Religion hat, noch dem, der sie nicht hat. Wäre es anders, dann wäre damit der religiöse oder der Glaubenscharakter dieser Überzeugung aufgehoben. Auch für den, der sie hat. Die Gewißheit um Gott oder um das Absolute bleibt immer Sache trauenden Glaubens. Und Glaube ist Glaube, oder er ist nicht da. Statt daß die Wahrheit der Gottesüberzeugung bewiesen werden kann, kann sie nur erlebt werden. Und zwar in der Form unsichtbarer, innerer Überführung, deren Ergebnis der Glaube ist. Der Glaube aber

zieht, sobald er da ist, aus der Wirklichkeit, aus der Welt, in die der Glaubende gerückt ist, in der er lebt und zu der er gehört, Stützen heran, die ihm zur weiteren Unterlage seiner Gewißheit werden. Zunächst oder grundsätzlich hängt er also an innerer Überführung, bezw. Gewißheit. Aber im Zusammenhang damit oder sekundär hängt er an der Überführung, die ihm aus seiner Welt erwächst.[1])

So handelt es sich denn jetzt noch darum, die innere und die mit ihr zusammenhängende äußere Glaubensüberführung in bezug auf Gott oder das Absolute zu beschreiben. Indem ich das in großen, maßgebenden Strichen tue, wiederhole ich die entscheidenden Ausführungen des zweiten Bandes meiner theozentrischen Theologie.

Zur Überführung von der Wahrheit des Absoluten gehört im tiefsten Grunde dies, daß es mit einer Kraft, welche sich für das Bewußtsein des Glaubenden deutlich von aller Eigenkraft und deren Äußerung unterscheidet, in das persönliche Leben desselben tritt. Hier darf auf Seite des Glaubenden nichts als Empfangen, nichts als Passivität, nichts als Gewirktwerden der persönlichen Überzeugung vorliegen. Das persönliche Ich wird in Anspruch genommen, es erfährt eine durchdringende Beeinflussung seines Vernunftlebens. Aber es pro-

[1]) Heinzelmann drückt (a. a. O. S. 45 f.) diesen doppelseitigen Tatbestand so aus: „. . . . Die Sache liegt nicht so, daß zwischen der Religion als einer besonderen Erfahrung und der allgemeinen Erfahrung gar keine gesetzmäßige Beziehung bestände. Es ist doch Wahrheit in dem Gedanken, daß unsere theoretische Vernunft, wie unser sittliches Bewußtsein, wie unsere tatsächliche Stellung in Natur und Geschichte die Bedingungen für die Religion enthalten müssen. Religion will Beziehung des ganzen Menschen und der ganzen erreichbaren Wirklichkeit zum Unbedingten sein. Ist ihr Wahrheitsanspruch berechtigt, so muß die Welt, in der wir uns vorfinden, auch im Lichte der Religion — ja nur in ihm — verständlich sein, das heißt aber in ihrer realen Beschaffenheit in Einheit stehen mit der religiösen Erfahrung . . . . . Religion ruht in sich. Aber sie leuchtet um sich."

duziert nicht. Glaube, der mit der inneren Gewißheit der Wahrheit in bezug auf Gott oder das Absolute ausgestattet ist, ist ein Gestaltetwerden, ein restloses Beherrschtwerden durch dieses. Nicht die Befriedigung der religiösen Anlage durch das Absolute, nicht diese Werterfahrung ist es, welche von seiner Wahrheit überführt. Vielmehr die das persönliche Leben in seinen Bann, in seine Abhängigkeit ziehende Eigenkraft des Absoluten. Sobald in dem Glaubenden mit irgend einem Grade von Wahrscheinlichkeit der Gedanke rege werden kann, daß die eigene Willens- oder Einbildungskraft bei dem Zustandekommen der betreffenden Überzeugung mitbeteiligt ist, ist in diese der gefahrvolle Stoß geführt.

Sobald man das sieht, entdeckt man: es liegt in dieser Erfahrung einer von aller eigenen Mittätigkeit freien, unentrinnbaren inneren Machtwirkung etwas, das überhaupt nicht weiter zergliedert, nicht genauer begriffen werden kann. Hier ist trauender Glaube nicht allein die der Persönlichkeit abgenötigte, sondern auch die einzig mögliche Haltung.

2 Sofort aber zeigt sich etwas Weiteres. Die Wahrheitsgewißheit in bezug auf das Absolute ist nur dann erreichbar, wenn das in der Seele lebende Bild desselben nicht von vornherein durch innere Widersprüche oder Unhaltbarkeiten erschüttert wird. Ist das, was hier ausgeschlossen wird, doch der Fall, dann kann es zu einer unbedingten, bindenden Machtwirkung, die von diesem Bilde ausgeht, überhaupt nicht kommen. Die Empfindung der Seele für das Widerspruchsvolle oder Unmögliche dieses Bildes legt sich dann hemmend vor seine derartige Wirkung, bezw. zersetzt sie. Von hier aus versteht man es, daß sich in allen Religionen, in denen das Göttliche oder das Absolute in einer wesenhaften, notwendigen Verbindung mit endlichen Größen erscheint, ob nun mit Natur- oder anderen Größen, der leisere oder tiefer durchgebildete

Zweifel an der Wahrheit der religiösen Haltung seine Nahrung findet. Wir verstehen es, daß diese Haltung hier Züge persönlicher Unsicherheit, persönlichen Schwankens aufweist und an Gewißheit, die ein Unbedingtes ist, nicht heranreicht. Wir verstehen weiter, daß sich in diesen Religionen die Äußerungen einer aus natürlicher Willensanstrengung geborenen Schwärmerei oder die Wirkungen des Fanatismus zeigen.

Das eben Entwickelte enthält die inneren Kriterien für die Wahrheit des religiösen Glaubens. Der Glaube blickt aber nie nur in sich, er blickt auch um sich. Er kann gar nicht anders. Denn der Träger des Glaubens lebt kein isoliertes religiöses Dasein. Er lebt ein Weltdasein. Er lebt in einer charakteristischen, in mehr oder weniger bestimmten Zügen vor seinem inneren Auge stehenden Erfahrungswelt. Diese ist ihm Wirklichkeit oder Wahrheitsausdruck der Wirklichkeit. Sie ist es ihm in dem Maße, in welchem er gewiß ist, daß ihr Bild kein Produkt seiner Phantasie, sondern etwas ihm in der Form der Erfahrung Abgenötigtes oder Aufgedrängtes ist. Soll nun die religiöse Überzeugung von dem Absoluten für den, der sie hat, Wahrheit sein, dann gehört unerläßlich, aber eben als ein Sekundäres, auch das dazu, daß die Welterfahrung des Glaubenden und seine Glaubenserfahrung nicht einfach auseinanderfallen, sondern daß mit dieser bestimmte, unauswischbare Züge der Welterfahrung sich innerlich zusammenschließen. Diese Züge sind die außerhalb der speziellen Glaubenserfahrung belegenen „Stützen" für den Glauben. Es handelt sich in ihnen, wie bereits bemerkt wurde, um Tatsächlichkeiten der inneren, seelischen Welt des Glaubenden und seiner äußeren Welt in Natur und Geschichte. Würde sein Glaube trotz aller bindenden Kraft, die vom Absoluten ausgeht, trotz aller inneren Widerspruchslosigkeit, die das Bild des Absoluten aufweist, mit der erfahrbaren Wirklichkeit der eigenen inneren Welt und ebenso mit

der der äußeren schlechtweg im Konflikt stehen, dann würde er sich nicht in innerer Wahrheitsgewißheit halten können.

Nun blicke man von den allgemeinen Grundlinien, die soeben gezogen worden sind, in die konkrete Welt des Christentums und der übrigen Religionen hinein! Wenn wir jetzt das Christentum voranstellen, dann hat das angesichts der unmittelbar vorhergehenden Ausführungen seinen guten Grund.

Im christlichen Glauben handelt es sich um die Überzeugung von dem Gott, auf den der Titel des Absoluten ohne sachlichen Widerspruch paßt.[1]) Die Erfahrung von diesem Gott, welche im Glauben gemacht wird, hat den Charakter einer den menschlichen Willen absolut bindenden Machtwirkung. Christlicher Glaube ist Beherrschtwerden durch Gott.[2]) In der Form dieses Beherrschtwerdens, d. h. aber eben so, ist er die tiefste, unbedingte Erfüllung der religiösen Anlage. Der Lusttrieb, der Trieb nach Selbsthingabe, der Trieb nach Weltverständnis erfährt hier seine restlose Befriedigung.[3]) Mit dieser inneren Gotteserfahrung aber treten Instanzen der Welterfahrung, der äußeren wie der inneren, in organischer Harmonie zusammen. Zu der absoluten Machtstellung dieses Gottes paßt die Ohnmacht der Natur, paßt die unbedingte Bindung, welche der Mensch im Gewissen erlebt, paßt die undurchbrechbare Energie, mit der er, wenn er die Willenshingabe an Gott, zu der Gott ihn bewegt, ablehnt, in der Sphäre der Sünde und des Verderbens festgehalten wird. Zu der Heiligkeit dieses Machtgottes passen die auf dem Boden der Geschichte und der Natur auftretenden Reaktionen gegen die Sünde bis zum Sterben hin. Und zu der versöhnenden Selbsthingabe dieses

[1]) Vgl. oben S. 73 f.

[2]) Daß dies Beherrschtwerden im Glauben zugleich der lebendige Grund voller persönlicher Freiheit ist, ist eine Sache für sich, auf die hier nicht eingegangen werden muß.

[3]) Vgl. S. 38 f.

Gottes, die den Sündern die Lebensgemeinschaft mit ihm und in ihr die Seligkeit darbietet, paßt das in der Geschichte stehende Bild Jesu Christi mitsamt seiner alttestamentlichen Vorbereitung.[1]) Die Gottesüberzeugung des Christentums ist somit in einer inneren und äußeren Überführung von ihrer Wahrheit verankert. Aber sie ist und bleibt Glaubenssache. Denn nur in der Form des trauenden Glaubens erlebt man die innere Überführung von Gott. Und nur, wenn man mit dieser Glaubensgewißheit an die Welterfahrung herantritt, spricht sie für diesen Gott. Aber dann tut sie es auch in beredten, unverwischbaren Zügen.

Demgegenüber gehen die sonstigen Religionen mit Überzeugungen von dem Absoluten um, die an inneren Unhaltbarkeiten oder Widersprüchen kranken. Das unbedingte Beherrschtwerden der Persönlichkeit durch das Absolute kennen sie nicht; der Islam nur so, daß die Persönlichkeit darüber in die Brüche geht. Die allseitige und unbedingte Befriedigung der religiösen Anlage wird hier auch nicht erreicht. Und die Welterfahrung, die äußere wie die innere, steht mit ihrer Überzeugung vom Absoluten, statt diese zu stützen, in mehr oder weniger durchdringendem und umfassendem Widerspruch. —

Was kann man tun, um den Menschen die Wahrheit der Religion, die im Christentum vorliegt, eindrücklich zu machen? Im tiefsten entscheidenden Grunde nichts. Sie will prinzipiell in der Form der inneren Überführung erlebt werden. Die unentrinnbare Machtwirkung Gottes — unentrinnbar insofern, als man, wenn man sich ihr entzieht, dies nur wider besseres Wissen und Gewissen tut — ist hier im Grunde alles. Die Überzeugung von der Wahrheit der Religion ist eben selber Religion, sie gehört zur Religion. Sie ist Glaubenssache und geht nirgends sonstwohin zu Lehen.

[1]) Vgl. Theoz. Theol. II, S. 143 ff.

Trotzdem kann man etwas tun, um die Tatsache, daß im Christentum die religiöse Wahrheit gegeben ist, zur Geltung zu bringen. Nur gabelt sich dies, was man tun kann, in zwei Richtungen. Das Verfahren ist anders, wenn es sich um Christen, anders, wenn es sich um Nichtchristen oder Nochnichtchristen handelt. Mit Christen kann man sich darüber verständigen, daß der Gott, der es ihnen angetan hat, sich, indem er sie unentrinnbar an sich band, als der Herr, der Unbedingte, erwiesen hat. Man kann sie im Zusammenhang hiermit darauf verweisen, daß dieser Gott den Namen Gottes, des Absoluten, wahrhaft verdient, daß die lebendigen Züge seines Bildes: Macht, Heiligkeit, Liebe, nicht im Widerspruch mit dem Charakter des Absoluten stehen. Und man kann sie anhalten, daß sie sich in der Welt ihrer Erfahrung umsehen, um zu erkennen, daß ihre Gottesgewißheit in dieser Welt eine Fülle von Stützen findet. Aber es bleibt dabei: die letzte, innere Überführung von Gott ist eine Wirkung, die über alles menschliche Vermögen geht. Der Name Gottes bezeugt sich selbst. Dafür ist Gott der Absolute, die Majestät. — Anders, wenn es sich um Nichtchristen handelt. Man kann sie auf die Torheit, auf die Brüchigkeit, auf den inneren Widerspruch ihrer Vorstellung vom Absoluten hinweisen. Man kann sie demgegenüber vor die entgegengesetzte Sachlage im Christentum stellen. Man kann ihnen zeigen, daß ihr Glaube und die Beobachtung der Welt auseinandertreten, während sie im Christentum in einer Reihe konkreter Züge ineinandergreifen. Aber wenn man dies getan hat, dann ist man am Ende seines Könnens angelangt. Denn das Absolute, welches das unausrottbare religiöse Sehnen der Vernunft befriedigt, andemonstrieren kann man nicht. In souveräner Machtherrlichkeit überführt es selbst von sich. Und die Art, wie es das vollzieht, ist die Bewirkung trauenden Glaubens.